
بحوث فقهية
كتاب الصوم
شرح العروة الوثقى
محمد هادي آل الشيخ راضي
الجزء الثاني



كتاب الصوم

بحوث فقهية

كتاب الصوم
شرح العروة الوثقى

محمد هادي آل الشيخ راضي

الجزء الثاني

اسم الكتاب....... بحوث فقهيّة (كتاب الصوم والاعتكاف) ـ ٤ مجلدات
المؤلف .... محمّد هادي آل الشيخ راضي
الطبعة.. الأولى
سنة الطبع ....١٤٤٣هـ ـ ٢٠٢٢م
عدد النسخ .... ٥٠٠ دورة

الموقع الإلكتروني: aal-radhi.org
البريد الإلكتروني: info@aal-radhi.org

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فهرس الموضوعات

فصل في اعتبار العمد والاختيار في الإفطار ٧ ـ ٥٩

فصل فيما يجوز ارتكابه للصائم ٦١ ـ ٨٢

فصل فيما يكره للصائم ٨٣ ـ ١٠٦

فصل في كفارة الصوم ١٠٧ ـ ٣٣٩

فصل في موارد وجوب القضاء دون الكفارة ٣٤١ ـ ٤٨٤

فصل في الزمان الذي يصحّ فيه الصوم ٤٨٥ ـ ٤٩٢

فصل في شرائط صحّة الصوم ٤٩٣ ـ ٥٥١

فصل

في اعتبار العمد والاختيار في الإفطار

فصل
في اعتبار العمد والاختيار في الإفطار

المفطرات المذكورة ما عدا البقاء على الجنابة الذي مرَّ الكلام فيه تفصيلاً إنّما توجب بطلان الصوم إذا وقعت على وجه العمد والاختيار، وأمّا مع السهو وعدم القصد فلا توجبه، من غير فرق بين أقسام الصوم من الواجب المعيّن والموسّع والمندوب، ولا فرق في البطلان مع العمد بين الجاهل بقسميه والعالم، ولا بين المكرَه وغيره، فلو أُكره على الإفطار فأفطر مباشرة فراراً عن الضرر المترتّب على تركه بطل صومه على الأقوى، نعم لو وُجر في حلقه من غير مباشرة منه لم يبطل(١).

في اشتراط العمد والاختيار في تحقّق الإفطار

(١) استثناء البقاء على الجنابة باعتبار أنّه يوجب بطلان الصوم حتّى إذا وقع بدون عمد كما في النومة الثانية والثالثة على ما تقدّم، وأنّ البقاء عليها نسياناً ليوم أو أكثر يبطل صوم شهر رمضان وقضائه دون غيرهما على ما تقدّم أيضاً.

والكلام في غير البقاء على الجنابة من المفطرات يقع:

أوّلاً: في بيان المراد بهذا الشرط لمفطريّة هذه الأمور.

وثانياً: في الدليل على ذلك.

فالكلام في مقامين:

أمّا المقام الأوّل: فالمراد بالعمد هو القصد، وهو:

تارةً: يكون متعلّقاً بالفعل نفسه كالأكل والارتماس.

وأخرى: يتعلّق بالإفطار به.

أمّا تعمّد الفعل فهو لا يتحقّق إلّا مع الالتفات إلى الفعل والاختيار، فإذا أكل ملتفتاً إلى أنّه أكل وكان مختاراً في ذلك كان قاصداً ومتعمّداً الأكل، فإذا انتفى أحد الأمرين ـ الالتفات والاختيار ـ فلا عمد، كما إذا غفل عن أنّ هذا أكل واعتقد أنّه شيء آخر فأكل مختاراً، أو تمضمض فدخل الماء في جوفه قهراً وبلا إرادة منه، أو زلق قدمه فغطس في الماء، أو أُجر الطعام في فمه وإن كان ملتفتاً إلى الفعل.

وأمّا تعمّد المفطر فهو لا يتحقّق إلّا مع العلم بالمفطريّة والالتفات إلى صومه، فإذا أكل عالماً بكونه مفطراً ملتفتاً إلى أنّه صائم كان قاصداً ومتعمّداً الإفطار بذلك، فإذا انتفى أحد الأمرين ـ العلم بالمفطريّة بأن كان جاهلاً بها أو الالتفات إلى صومه بأن كان ناسياً له ـ فلا تعمّد للمفطر وإن كان متعمّداً للفعل نفسه.

وحينئذٍ إن كان المعتبر في المفطريّة كلا العمدين فلا يبطل الصوم في الحالات التي ينتفي فيها أحدهما وإن تحقّق الآخر، وإن كان المعتبر تعمّد الفعل فقط اختص عدم البطلان في حالات انتفائه، كما إذا صدر منه بلا

إرادة واختيـار أو صـدر بلا التفات إلى الفعل، وأمّـا إذا تحقّق تعمّد الفعل بطل صومـه وإن لـم يتعمّد المفطـر، كمـا إذا كان جاهلاً بالحكم أو ناسـياً صومه.

ثـمّ إنّ الظاهـر مـن كلماتهـم الاتّفـاق علـى عـدم البطـلان في حالـة صدور الفعـل قهـراً وبـلا إرادة كالذبـاب يدخـل الحلـق وكـذا الغبـار، وكذا علـى عدم البطـلان فـي حالـة نسـيان الصـوم، واتّفاقهـم الأوّل يمكـن أن يستكشـف منـه اعتبـار تعمّـد الفعـل فـي المفطريّـة كمـا أنّ اتّفاقهـم الثانـي قد يستكشـف منه اعتبـار تعمّـد المفطـر، ولكـن يدفـع الثانـي اختلافهم فـي الجاهـل بالحكم مع تعمّـده الإفطـار، فلاحظ.

والحاصـل: أنّ الصائـم إذا كان حيـن ارتكابـه المفطـر ذاكـراً لصومـه عالمـاً بالمفطريّـة وصـدر منـه بـإرادة واختيـار مـن دون إكـراه فلا إشـكال ولا خـلاف في صـدق التعمّد المعتبر فـي المفطريّة، وهـو المتيقّن من النصوص وكلمـات الفقهاء.

وأمّـا إذا لـم يكـن كذلك فهو غيـر متعمّد بالإجمـاع في بعـض الصور وعلى الخـلاف فـي بعـض آخـر، وسـنتكلّم عـن كلّ صورة مـن الصـور التـي تختلف فيهـا الأمور المأخـوذة في القـدر المتيقّـن المتقدّم.

المقام الثاني: والكلام يقع في عدّة صور:

استعمال المفطر مع نسيان الصوم

الصـورة الأولـى: ناسـي الصـوم، ويـدلّ علـى عـدم المفطريّـة عـدّة روايـات، منهـا صحيحـة الحلبـي، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام: «أنّـه سُـئل عـن رجل نسـي فأكل وشـرب ثمّ ذكـر، قال: لا يفطر، إنّما هو شـيء رزقه الله، فليتـمّ صومه»[1]،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٠، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

وصحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من صام فنسي فأكل وشرب فلا يفطر من أجل أنّه نسي، فإنّما هو رزقٌ رزقه الله تعالى، فليتمّ صيامه (صومه)»[1]، وصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «في المُحرم يأتي أهله ناسياً، قال: لا شيء عليه، إنّما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناسٍ»[2]، وموثقة سماعة قال: «سألته عن رجل صام في شهر رمضان فأكل وشرب ناسياً، قال: يتمّ صومه (يومه) وليس عليه قضاؤه»[3]، وموثقة عمّار: «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينسى وهو صائم فجامع أهله، فقال: يغتسل ولا شيء عليه»[4] وغيرها، مع عدم الخلاف بل دعوى الإجماع.

وقد يقال: إنّ هذه الروايات أخص من المدّعى؛ لأنّ موردها الأكل والشرب والجماع.

وفيه: ـ مضافاً إلى عدم القائل بالفرق بل الجزم بعدمه ـ وجود ما يدلّ على التعميم مثل صحيحة الحلبي وصحيحة محمد بن قيس، فالمراد بالرزق ليس خصوص الأكل والشرب ظاهراً بل كلّ ما يُمنع منه الصائم باعتبار أنّ جوازه حال النسيان رزق منه تعالى، وكذا رواية الهروي[5] بناءً على أنّ قوله عليه السلام فيها: «أو أفطر على حلال» يشمل غير الأكل والشرب من

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٩.
(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.
(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.
(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.
(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣، ب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

المفطرات، ويكون عطفها على قوله: «وإن كان نكح حلالاً» من عطف العام على الخاص، وبناءً على إطلاق قوله: «فلا شيء عليه» وعدم اختصاصه بنفي الكفارة بقرينة قوله: «فعليه كفارة واحدة».

أقول: أمّا الأوّل فسيأتي التعرّض له في الفصل الآتي، وأمّا الثاني فيمكن جعل قوله: «وقضاء ذلك اليوم» مع الإفطار على الحرام قرينة على إطلاق لا شيء عليه مع وضوح وجوب القضاء مع الإفطار على حلال، فكأنّه قال: «عليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم»، فيكون قوله: «لا شيء عليه» ناظراً إلى كليهما.

وعلى كلّ حال، لا إشكال في عدم الفرق.

كما أنّ مقتضى إطلاق بعض نصوص الباب مثل صحيحة الحلبي، وصحيحة محمد بن قيس، وموثقة عمّار عدم الفرق بين أقسام الصوم في عدم البطلان حتّى المندوب.

ويدلّ عليه في خصوص المندوب معتبرة أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صام يوماً نافلة فأكل وشرب ناسياً، قال: يتمّ يومه ذلك وليس عليه شيء»[1].

نعم، عن التذكرة[2] تقييد عدم البطلان بالواجب المعيّن، وفي المستند[3] نقل عن بعضهم أنّ بذلك رواية عن الصادق عليه السلام ونقل عن حواشي الشهيد على القواعد احتمال أنّ الرواية هي ما رواه العلاء عن محمد قال: «سألته

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٠.

(٢) تذكرة الفقهاء ٦ : ٦١.

(٣) مستند الشيعة ١٠ : ٣١٨.

فيمن شرب بعد طلوع الفجر وهو لا يعلم، قال: يتمّ صومه في شهر رمضان وقضائه، وإن كان متطوّعاً فليفطر»، لكن الرواية ليست ظاهرة في عدم العلم بالصوم؛ لاحتمال عدم العلم بطلوع الفجر، فتكون ناظرة إلى مسألة أخرى، مع أنّ الرواية غير ثابتة كما في المستند.

استعمال المفطر قهراً

الصورة الثانية: استعمال المفطر قهراً وبدون اختيار كما إذا دخل جوفه قهراً وبدون إرادته، والظاهر عدم الخلاف في أنّه لا يوجب البطلان بل أرسلوه في كلماتهم إرسال المسلّمات[1].

ويدلّ عليه موثقة سماعة وأبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب أسود عند غروب الشمس فرأوا أنّه الليل فأفطر بعضهم، ثمّ إنّ السحاب انجلى فإذا الشمس، فقال: على الذي أفطر صيام ذلك اليوم، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاؤه، لأنّه أكل متعمّداً»[2]، فإنّ المستفاد من تعليل وجوب القضاء بأنّه أكل متعمّداً اعتبار تعمّد الفعل في القضاء، وحيث إنّ القوم تعمّدوا الفعل وجب عليهم القضاء وإن لم يتعمّدوا الإفطار، ويفهم منه عدم القضاء مع عدم تعمّد الفعل كما في المقام، نعم هذه الرواية لها معارض في موردها يدلّ على عدم وجوب القضاء في صورة دخول الليل.

وموثقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمضمض فيدخل

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٦٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٢١، ب ٥٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

في حلقه الماء وهو صائم، قال: ليس عليه شيء إذا لم يتعمّد ذلك، قلت: فإن تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء؟ قال: ليس عليه شيء، قلت: فإن تمضمض الثالثة قال: فقال: قد أساء ليس عليه شيء ولا قضاء»[١]، فإنّ قوله عليه السلام: «ليس عليه شيء إذا لم يتعمّد» ظاهر في اعتبار التعمّد في ثبوت شيء عليه، والمراد تعمّد دخول الماء في حلقه ـ بأن كان ملتفتاً مختاراً ـ في مقابل ما إذا دخل قهراً وبلا اختيار، بقطع النظر عن كونه ملتفتاً إلى كونه صائماً حتّى يكون متعمّداً الإفطار والفعل أو ناسياً له حتّى لا يكون متعمّداً الإفطار وإن كان متعمّداً للفعل.

ورواية عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لأيّ علّة لا يفطر الاحتلام الصائم والنكاح يفطر الصائم؟ قال: لأنّ النكاح فعله والاحتلام مفعول به»[٢] بناءً على أنّها ناظرة إلى التفريق بين اختياريّة الفعل كما في النكاح وعدم اختياريّته كما في الاحتلام.

هذا مضافاً إلى قوّة احتمال اختصاص أدلّة المفطريّة بما يكون فعلاً للمكلّف بحيث ينتسب إليه ويقال هذا فعله، فلا تشمل ما إذا صدر منه بلا إرادة واختيار.

هذا مع تقييد مفطريّة بعض المفطرات بالعمد في بعض النصوص، مثل الكذب[٣] والقيء[٤] وغيرهما.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٢، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٤، ب ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣، ب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣ و ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٦، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٦ و ح ٧ و ح ١٠.

استعمال المفطر عن إكراه

الصورة الثالثة: استعمال المفطر عن إكراه، والمراد به ما يكون بالتوعّد بما يوجب الضرر من القادر المظنون فعله مع عدم الفعل، بحيث يصدر منه الفعل بإرادته لدفع الضرر المتوعّد به، وبهذا يختلف عن الإكراه بنحو الإلجاء السالب للاختيار والإرادة، فإنّه يدخل في المسألة السابقة لصدور الفعل منه قهراً وبلا إرادة، وقد عرفت أنّه لا يوجب الفساد.

ثمّ إنّ المسألة خلافيّة، فالمنقول عن الأكثر عدم البطلان وهو مختار الشيخ في الخلاف(١)، والمحقّق في كتبه(٢)، والعلّامة في المنتهى والتحرير والمختلف والإرشاد(٣)، والشهيد في الدروس(٤) وغيرهم، وذهب آخرون إلى البطلان ووجوب القضاء كالشيخ في المبسوط(٥) وصاحب المسالك(٦) وصاحب الحدائق(٧).

واستدلّ للأوّل بالأصل، وحديث الرفع، وما دلّ على وجوب الكفارة على المكرِه زوجته على الجماع وهما صائمان دونها، وهي رواية المفضّل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل أتى امرأته وهو صائم وهي صائمة،

---

(١) الخلاف ٢ : ١٩٥.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٧١ / المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٦٢.

(٣) منتهى المطلب ٩ : ٩٧ / تحرير الأحكام ١ : ٤٦٩ / مختلف الشيعة ٣ : ٤٣٧ / إرشاد الأذهان ١ : ٢٩٨.

(٤) الدروس ١ : ٢٧٣.

(٥) المبسوط ١ : ٢٧٣.

(٦) مسالك الأفهام ٢ : ٢٠.

(٧) الحدائق الناضرة ١٣ : ٦٩.

فقال: إن كان استكرهها فعليه كفارتان، وإن كان طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة، وإن كان أكرهها فعليه ضرب خمسين سوطاً نصف الحدّ، وإن كان طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطاً وضربت خمسة وعشرين سوطاً»[١]، وما ورد في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كلّما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء»[٢].

أقول: أمّا الأوّل فهو يتوقّف على منع شمول ما دلّ على المفطريّة باستعمال المفطر للمكرَه بدعوى الانصراف وإلّا فلا تصل النوبة إليه، وسيأتي منع الانصراف وثبوت الإطلاق.

وأمّا الثاني فسيأتي التعرّض له.

وأمّا الثالث ففيه: أنّ عدم الكفارة على الزوجة المكرهة ليس فيه دلالة على عدم وجوب القضاء وصحّة صومها، مع أنّ الوارد في رواية المفضّل: «وإن كان استكرهها فعليه كفارتان»، فتدلّ على البطلان لا عدمه.

وأمّا الرابع فهو وإن ورد في روايات تامّة سنداً ـ مع تطبيق ذلك على المغمى عليه[٣] أو بدون تطبيق كما في صحيحة ابن سنان[٤] ـ إلّا أنّ شموله للمكرَه غير واضح؛ لعدم صدق أنّه «ممّا غلب الله عليه»؛ لصدوره منه بإرادة واختيار بخلاف المغمى عليه، ولكون الغالب هو المكره لا الله سبحانه وتعالى، مع أنّ مفاده مفاد حكم العقل باستحالة تكليف المعذور في حال العذر، وليس في ذلك دلالة على عدم البطلان وعدم وجوب القضاء.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٦، ب ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٦، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٧، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٢٦، ب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

ومنه يظهر أنّ المهم من أدلّة القول الأوّل هو حديث الرفع.

واستدلّ للقول بالبطلان ووجوب القضاء بإطلاق ما دلّ على المفطريّة وما دلّ على الإفطار أو القضاء باستعمال المفطر تقيّةً، مثل مرسلة رفاعة، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الإمام، إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرنا، فقال: يا غلام عليَّ بالمائدة، فأكلت معه وأنا أعلم والله أنّه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليَّ من أن يُضرب عنقي ولا يعبد الله»[1]، ومرسلة داود بن الحصين، عن رجل من أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه قال وهو بالحيرة في زمان أبي العباس: إنّي دخلت عليه وقد شك الناس في الصوم وهو والله من شهر رمضان، فسلّمت عليه، فقال: يا أبا عبد الله أصمت اليوم؟ فقلت: لا، والمائدة بين يديه، قال: فادن فكل، قال: فدنوت فأكلت، قال: وقلت: الصوم معك والفطر معك، فقال الرجل لأبي عبد الله عليه السلام: تفطر يوماً من شهر رمضان؟ فقال: إي والله، أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليَّ من أن يُضرب عنقي»[2] باعتبار أنّ الإفطار تقيّةً من الإفطار بالإكراه، والعمدة الإطلاق.

وأمّا الثاني فهو غير تام سنداً وإن كان هناك ما هو تام سنداً يتعرّض لأصل الواقعة لكن من دون التصريح بالإفطار أو القضاء، فراجع.

ولا شك في أنّ حديث الرفع إذا تمّ الاستدلال به على الصحّة وعدم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٢، ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣١، ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

القضاء يكون مقيِّداً للإطلاق ومانعاً من شموله للمكرَه، فهل يتمّ الاستدلال به أو لا؟

يمكن تقريب الاستدلال به بوجوه:

الوجه الأوّل: دعوى أنّ المرفوع في الحديث مطلق الآثار المترتّبة على فعل المكره عليه والتي يقع المكلّف في كلفة بسببها لولا الرفع، ومنها وجوب القضاء المترتّب على استعمال المفطرات، وهذه الدعوى لها تقريبان:

التقريب الأوّل: أنّ الأمور المذكورة في الحديث ليست مرفوعة حقيقةً؛ لوجودها وتحقّقها في الخارج، فلا بدّ لتصحيح نسبة الرفع إليها من التقدير حتّى يكون المقدّر هو المرفوع حقيقةً وهو الآثار المترتّبة على الأمور المذكورة، ومقتضى الإطلاق عدم اختصاص الأثر المرفوع بالمؤاخذة بل يشمل جميع الآثار، ومنها القضاء بالنسبة إلى فقرة «ما استكرهوا عليه» باعتباره أثراً شرعيّاً مترتّباً على ارتكاب المفطر فيرتفع إذا كان مورداً للإكراه.

وفيه:

أوّلاً: أنّ تصحيح النسبة لا ينحصر بالتقدير، بل يمكن أن يكون الرفع منسوباً إلى نفس العناوين المذكورة في الحديث لكن بوجوداتها التشريعيّة لا بوجودها الخارجي، فيرجع إلى نفي وقوعها موضوعاً لحكم في عالم التشريع، ومعنى ذلك أنّ كلّ فعل يقع موضوعاً لحكم شرعي ينتفي عنه ذلك الحكم إذا صدر عن إكراه أو اضطرار، وهكذا.

وثانياً: أنّه لا معيّن لكون المنفيّ مطلق الآثار في مقابل نفي خصوص المؤاخذة؛ لعدم صحّة التمسك بالإطلاق في المقام؛ لأنّ مقدمات الحكمة إنّما تنفي القيد عن المفهوم المحدّد في كلام المتكلّم، وأمّا تحديد المفهوم

في دائرة وسيعة عند تردّده بينها وبين دائرة ضيّقة ـ كما في المقام ـ فلا تقوم به مقدمات الحكمة، ولذا استشكل السيد الأستاذ قدس سره[١] في إفادة حذف المتعلّق للعموم؛ لأنّ مرجعه إلى التمسك بالإطلاق لتحديد إرادة المفهوم الواسع عندما يدور الأمر بينه وبين المفهوم الضيّق، وحينئذٍ إن قامت قرينة في الحديث على نفي خصوص المؤاخذة فهو، وإلّا كان الحديث مجملاً من هذه الناحية، فلا بدّ من الاقتصار على المتيقّن وهو نفي المؤاخذة.

وعلى التقديرين لا يصحّ الاستدلال به في المقام.

التقريب الثاني: أن يلتزم بعدم التقدير وأنّ الرفع يكون لنفس العناوين المذكورة في الحديث بوجودها التشريعي على ما تقدّم، فيقال: إنّ مقتضى الإطلاق هو رفع تمام الآثار الشرعيّة المترتّبة على الفعل الذي له وجودات تشريعيّة بعدد الأحكام المترتّبة عليه، فإذا رفع وجوده التشريعي في حالة الإكراه فمقتضى الإطلاق رفع تمام وجوداته التشريعيّة، أي: رفع تمام الآثار ومنها القضاء، فإنّه يترتّب على ارتكاب المفطر كالأكل والشرب، فيرتفع إذا صدر عن إكراه.

واعترض عليه[٢]: بأنّ القضاء من آثار ترك المأمور به وعدم الإتيان به في ظرفه وليس من آثار فعل المفطر وإن كان بينهما ملازمة، فما هو المكره عليه ـ وهو الفعل ـ ليس القضاء من آثاره، وما يكون القضاء أثراً له ـ وهو ترك المأمور به في ظرفه ـ ليس مورداً للإكراه.

ويلاحظ عليه: بأنّ القضاء مترتّب في النصوص على نفس الفعل

---

(١) بحوث في علم الأصول ٥ : ٤٨.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٢٧٦.

وارتكاب المفطر، لاحظ صحيحة الحلبي[١] ورواية مسعدة بن صدقة[٢] ومرسلة عبد الله بن بكير[٣] ورواية علي بن جعفر[٤] ولاحظ موثقة سماعة[٥] ومعتبرة أبي بصير[٦] وصحيحة محمد بن مسلم[٧] وصحيحة البزنطي[٨] وموثقة سماعة[٩] ورواية علي بن جعفر[١٠] وموثقة سماعة[١١]، بل يستفاد ذلك من موثقة سماعة[١٢] ورواية أبي بصير[١٣]؛ إذ يفهم منهما وجوب القضاء إذا أكل أو شرب متعمّداً.

مع أنّه يمكن أن يقال: بأنّ موضوع الإكراه حتّى لو كان ترك المأمور به وفوت الواجب في ظرفه فهو ممّا يتعلّق به الإكراه في المقام؛ لأنّ الإكراه على الأكل في نهار الصوم ـ مثلاً ـ إكراه على ترك الواجب وتفويته وإن لم يلتفت إليه المكرَه؛ إذ يصحّ أن يقال: إنّه أُكره على ترك الواجب وإنّه فاته الواجب عن إكراه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٧، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.
(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٨، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٦.
(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٨، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٧.
(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٩، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٠.
(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٧١، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.
(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٩، ب ٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.
(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٣، ب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.
(٨) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٣، ب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.
(٩) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٣، ب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.
(١٠) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٩.
(١١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.
(١٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.
(١٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٨.

وأمّا ما ذكره من أنّ التفرقة بين الكفارة والقضاء واضحة فهو صحيح، لكن لا لما ذكره من أنّ الكفارة من آثار ارتكاب المفطر فترتفع بالحديث إذا صدر عن إكراه بخلاف القضاء، بل لأنّ نفي الكفارة مع الإكراه لا يحتاج إلى التمسك بالحديث؛ لأنّ موضوعها الإفطار العمدي ومع الإكراه يرتفع موضوعها، بخلاف القضاء فإنّ موضوعه تعمّد الفعل المفطر وهو متحقّق مع الإكراه.

الوجه الثاني: نفس الوجه السابق بتقريبيه مع تطبيقه على المانعيّة والمبطليّة باعتبارها من آثار ارتكاب المفطر، فإذا صدر عن إكراه كان الحديث رافعاً له إمّا بالتقريب الأوّل أو بالثاني.

واعترض عليه: بأنّ المانعيّة والمبطليّة ليست من الأحكام المجعولة شرعاً وإنّما هي منتزعة من الأمر بالإمساك عن المفطرات، والمرفوع في حديث الرفع هو خصوص ما كان من المجعولات الشرعيّة.

وفيه: أنّ غاية ما نلتزم به هو اعتبار أن يكون أمر المرفوع بيد الشارع وضعاً ورفعاً؛ لأنّ الشارع بما هو شارع إنّما يرفع ما بيده رفعه ووضعه، والمانعيّة كذلك بلحاظ منشأ انتزاعها؛ إذ يمكنه جعلها بجعل منشأ انتزاعها كما يمكنه وضعها بوضعه.

نعم، يرد على هذا الوجه أنّ الحديث لمّا كان امتنانيّاً فلا بدّ من وجود كلفة وثقل في وضع المرفوع حتّى يحصل الامتنان في رفعه، ومن الواضح أنّ نفس المانعيّة ليس في وضعها كلفة وثقل على المكلّف بل الأمر بالعكس؛ لأنّ ثبوت المانعيّة يستلزم سقوط الأمر، وهو موافق للامتنان بخلاف الأمر بالإمساك.

الوجه الثالث: نفس الوجه السابق مع تطبيقه على التكليف الضمني، أي: الأمر بترك المفطرات في الساعة التي حصل فيها الإكراه، فإنّ الأمر بالصوم عبارة عن الأمر بمجموع التروك من أوّل الفجر إلى الغروب، فتكون هناك أوامر ضمنيّة ارتباطيّة متعلّقة بكلّ واحد من هذه التروك، فيمكن التمسك بالحديث لرفع وجوب الترك في الساعة الأولى ـ مثلاً ـ التي حصل فيها الإكراه فلا أمر بالترك فيها، ويبقى الأمر بمجموع التروك الباقية على حاله، ويصحّ منه ذلك.

وفيه: أنّ الأوامر الضمنيّة متلازمة ثبوتاً وسقوطاً لكونها ارتباطيّة، أي: أنّ كلّ واحد منها مرتبط في البقاء والسقوط بالباقي. وعليه يكون ارتفاع واحد من الأوامر الضمنيّة مستلزماً لارتفاع الأوامر الأخرى، ومعه كيف يمكن تصحيح الإتيان بالباقي مع وضوح أنّ صحّة الباقي فرع الأمر به ولا دليل عليه؛ لأنّ حديث الرفع لا يتكفّل إثبات الأمر بالباقي وإنّما مفاده الرفع حال الإكراه؟

وتبيّن ممّا تقدّم: أنّ أصحّ هذه الوجوه الأوّل، ومع ذلك يرد عليه أنّ المستفاد من حديث الرفع بحسب الارتكاز العرفي أنّ الرفع بهذه العناوين إنّما هو لأجل اعتبارها معذّرة للمكلّف، وهذا يوجب اختصاص المرفوع بما إذا كان للاختيار والعمد دخل في ترتّبه على موضوعه حتّى يكون صدوره بواحد من هذه العناوين معذّراً ورافعاً للأثر، مثل الحرمة والحدّ على شرب الخمر، وأمّا إذا كان الأثر الشرعي ممّا ليس للاختيار والعمد دخل في ترتّبه على موضوعه، بمعنى أنّه يترتّب على ذات الفعل وإن صدر بلا اختيار وقصد ـ مثل ترتّب النجاسة على الملاقاة والجنابة على فعل موجبها ـ فلا

معنى لمعذّريّة هذه العناوين حينئذٍ، فلا يصحّ عرفاً أن يقال: إنّ الملاقاة أو موجب الجنابة إذا صدرا عن إكراه يكون ذلك عذراً وبالتالي رافعاً للأثر؛ لأنّ المفروض ترتّب الأثر عليها وإن صدرت لا عن اختيار وعمد.

وحينئذٍ نقول: إنّ القضاء من القسم الثاني، أي: الاختيار والعمد ليس دخيلاً في ترتّبه على موضوعه سواء كان موضوعه الفعل أو عدم الإتيان أو الفوت.

والوجه في ذلك: أنّ بابه ليس باب العقوبة والمجازاة حتّى يكون الاختيار والعمد دخيلاً فيه، بل بابه باب استيفاء الملاك المتبقي، فلا دخل للاختيار والعمد في ترتّبه على موضوعه؛ إذ لا فرق في الاستيفاء المذكور بين وجود الاختيار والعمد وعدمه، فإنّ الواجب على كلّ حال يكون ناقص الملاك، فإذا كان القضاء من باب استيفاء ما بقي من الملاك كان مترتّباً على موضوعه على كلٍّ من التقديرين.

وعليه فالصحيح: عدم شمول الحديث للقضاء أيضاً وعدم صحّة الاستدلال به لتصحيح الصوم، فلا يبقى مانع من الأخذ بإطلاق أدلّة المفطريّة والالتزام بقول المشهور بالبطلان ووجوب القضاء.

استعمال المفطر جاهلاً بمفطريّته مع تعمّد الفعل

الصورة الرابعة: استعمال المفطر جهلاً بمفطريّته مع تعمّد الفعل، فهل يصحّ معه الصوم؟

الأقوال في المسألة عديدة:

القول الأوّل: البطلان سواء كان جاهلاً قاصراً أو مقصّراً، ونسبه في

المدارك[١] إلى الأكثر، وفي الحدائق والمستند[٢] نسبته إلى المشهور، وفي الجواهر[٣] نسبة القول بوجوب القضاء والكفارة إليهم، وفيه نظر؛ إذ الظاهر منهم مساواة الجاهل للعالم في فساد الصوم خاصةً، فلاحظ.

القول الثاني: عدم البطلان مطلقاً، كما عن الشيخ في موضع من التهذيب[٤]، وجعله وجهاً للجمع بين الأخبار، وعن ابن إدريس[٥] فإنّه ذكر أنّ الجاهل بالتحريم إذا جامع أو أفطر فلا يجب عليه شيء، وإطلاق ذلك يقتضي سقوط القضاء والكفارة، واحتمله في المنتهى[٦] إلحاقاً للجاهل بالناسي.

القول الثالث: التفصيل بين القضاء فيجب وبين الكفارة فلا تجب عليه، وهو مختار المحقّق في المعتبر[٧].

القول الرابع: التفصيل بين الجاهل المقصّر في السؤال فيجب عليه القضاء والكفارة وبين غير المقصّر فلا تجب عليه الكفارة خاصةً[٨].

القول الخامس: التفصيل بين المقصّر فيجب عليه القضاء والكفارة وبين القاصر فلا يجب عليه شيء منهما[٩].

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ٦٦.

(٢) الحدائق الناضرة ١٣ : ٦٠ / مستند الشيعة ١٠ : ٣٢٤.

(٣) جواهر الكلام ١٦ : ٣٥٤.

(٤) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٠٨، ح ٦٠٣.

(٥) السرائر ١ : ٣٨٦.

(٦) منتهى المطلب ٩ : ٩٩.

(٧) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٦٢.

(٨) جواهر الكلام ١٦ : ٣٥٥.

(٩) كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري) : ٨٢.

استدلّ للأوّل بإطلاق ما دلّ على المفطريّة وما دلّ على القضاء الشامل للعالم والجاهل بقسميه، بل لا يبعد كون مورد كثير من النصوص التي وقع الأمر فيها بالقضاء هو الجاهل بالمفطريّة، فتكون نصّاً فيه.

ونوقش فيه:

أوّلاً: أنّ المطلقات المستدلّ بها مختصة بغير الجاهل، إمّا للانصراف وإمّا لتقييد أكثرها بتعمّد الإفطار الذي لا يصدق مع الجهل بالحكم وإن كان متعمّداً للفعل؛ لأنّ تعمّد الإفطار لا يكون إلّا مع العلم بكونه مفطراً، ويحمل الباقي على ذلك؛ لوجوب حمل المطلق على المقيّد.

وثانياً: لو سلّمنا الإطلاق وجب تقييدها برواية زرارة وأبي بصير قالا جميعاً: «سألنا أبا جعفر عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان وأتى أهله وهو مُحرم وهو لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له، قال: ليس عليه شيء»[1] المعتضدة بما دلّ على معذوريّة الجاهل.

مثل: صحيحة عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رجلاً أعجميّاً دخل المسجد يلبّي وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة، فجئت أحج لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشقّ قميصي وأنزعه من قبل رجلي وأنّ حجي فاسد وأنّ عليَّ بدنة، فقال له: متى لبست قميصك أبعد ما لبّيت أم قبل؟ قال: قبل أن أُلبّي، قال: فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أيُّ رجلٍ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طف

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

بالبيت سبعاً وصلّ ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام واسعَ بين الصفا والمروة وقصّر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهلّ بالحج واصنع كما يصنع الناس»[١] الواردة فيمن لبس قميصاً حال الإحرام.

ومثل: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يتزوّج المرأة في عدّتها بجهالة أهي ممّن لا تحلّ له أبداً؟ فقال: لا، أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدّتها، وقد يُعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك، فقلت: بأيّ الجهالتين يُعذر بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه أم بجهالته أنّها في عدّة؟ فقال: إحدى الجهالتين أهون من الآخر، الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه، وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها، فقلت: وهو في الأخرى معذور؟ قال: نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها، فقلت: فإن كان أحدهما متعمّداً والآخر بجهل؟ فقال: الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً»[٢] الواردة في تزويج المرأة في عدّتها.

ومنه يظهر أدلّة القول الثاني، وهي عبارة عن:

أوّلاً: الأصل الخالي عن المعارض؛ لما تقدّم من دعوى اختصاص المطلقات بغير الجاهل للانصراف أو القرينة الخاصة.

وثانياً: رواية زرارة وأبي بصير؛ لظهورها في نفي مطلق ما يكون الإتيان بالمفطر موجباً له شرعاً كالقضاء والكفارة. نعم، موردها النكاح إلّا أنّه لا يحتمل عرفاً الاختصاص به مع عدم القائل بالفصل، ويعضدها الصحيحتان المتقدّمتان.

---

(١) وسائل الشيعة ١٢ : ٤٨٨، ب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٥٠، ب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، ح ٤.

ومن هنا ينبغي أن يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في تماميّة الإطلاق في المطلقات في حدّ نفسه.

المقام الثاني: في تقييده بهذه الروايات لو تمّ في نفسه.

أمّا الأوّل فالظاهر تماميّة الإطلاق في الأدلّة لمنع الانصراف؛ إذ لا نكتة تقتضيه حتّى يمنع من الشمول للجاهل. لاحظ صحيحة الحلبي[١]، وصحيحته الأخرى[٢]، وصحيحة محمد بن مسلم[٣]، وموثقة سماعة[٤]، وصحيحة أبي بصير[٥]، وصحيحة يعقوب بن شعيب[٦]، وغيرها.

وأمّا ما ذكر من القرينة ففيه:

أوّلاً: أنّ التقييد بالعمد لم يرد إلّا في نصوص قليلة لا في أكثرها كما ادّعي.

وثانياً: أنّ التقييد فيها ليس بتعمّد الإفطار، بل بتعمّد الفعل، لاحظ صحيحة البزنطي[٧]، وصحيحة الحلبي[٨]، وموثقة عمّار[٩]، و موثقة سماعة[١٠]، ورواية علي بن جعفر[١١].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٦، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٧، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣١، ب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣، ب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣، ب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٥، ب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٢، ب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٨) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٣، ب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٩) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٢، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(١٠) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٧، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(١١) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٩، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٠.

نعـم، ورد مـا يحتمـل كونـه مقيَّـداً بتعمّـد الإفطـار مثـل روايـة عبـد الله بن سـنان[١]، وصحيحـة جميـل بـن درّاج[٢]، وروايتـي عبـد الرحمـن بـن أبـي عبد الله[٣]، ومعتبـرة المشـرقي[٤]، و موثقـة سـماعة[٥]، وروايـة العمـري[٦]، وصحيحة أبـي بصيـر[٧]، لكـن التقييـد بالتعمّـد فـي جميـع هـذه الروايـات وارد فـي كلام السـائل لا فـي كلام الإمـام عليه السلام، وهـو لا يقتضـي تقييـد الباقـي مـن المطلقات؛ لعـدم التنافـي بينهمـا، كمـا لا يخفى.

فإن قيل: إنّ هذه المطلقات ليسـت في مقام البيـان من جهة العلم بالحكم والجهـل بـه، وإنّمـا هـي فـي مقـام بيـان أصـل المفطريّة، فـلا يصحّ التمسـك بإطلاقهـا من هـذه الجهة.

قلنا:

أوّلاً: أنّ الإطـلاق فـي قسـم من هـذه المطلقات يسـتفاد من عدم الاسـتفصال في مقام الجواب، مثل موثقة سـماعة[٨]، وصحيحة البزنطـي[٩]، وصحيحة الحلبي[١٠]،

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤ وح ١٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥، ب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٣، ب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٨) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٧، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٩) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٢، ب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(١٠) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٣، ب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

وموثقة سماعة[1]، وموثقته الأخرى[2]، وغيرها، فإنّ الحكم لوجوب القضاء لو كان مختصاً بالعالم واقعاً لتعيّن الاستفصال وعدم إطلاق الجواب، كما حصل ذلك بالنسبة إلى العمد وغيره في بعضها، ولا مجال حينئذٍ لدعوى أنّ المتكلّم ليس في مقام البيان من هذه الجهة.

وثانياً: لا ينبغي الإشكال أنّ هذه المطلقات في مقام بيان المفطريّة وترتّب بطلان الصوم على استعمال المفطر (إذا تقيّأ الصائم فقد أفطر، والكذبة تفطر الصائم) أو ترتّب وجوب القضاء عليه (إذا تقيّأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم)، ومن الواضح أنّ العلم بالحكم إذا كان دخيلاً في ترتّب هذه الآثار على استعمال المفطر لكان عليه البيان؛ لكونه في مقام بيان ترتّب الحكم على موضوعه وأنّ موضوعه هو هذا، فإذا كان هناك شيء دخيلاً فيه فلا بدّ من بيانه.

فالظاهر تماميّة الإطلاق في بعض هذه المطلقات الدالّة على المفطريّة ووجوب القضاء.

المقام الثاني: فقد ادّعي أنّ رواية زرارة و أبي بصير المتقدّمة[3] تقيّد.

والكلام يقع فيها تارةً من حيث السند وأخرى من حيث الدلالة:

أمّا السند: فقد ذكر صاحب الوسائل هذه الرواية مرّتين الأولى في كتاب الصوم والثانية في كتاب الحج[4] باعتبار ارتباطها بالبابين؛ لأنّ مورد السؤال

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣، ب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤، ب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣، ح ١٢ / ١٣ : ١٠٩، ح ٤.

فيها عن الصائم والمُحرم الذي أتى أهله وهو لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له، وقد ذكر صاحب الوسائل السند في كتاب الصوم: «وبإسناده عن علي بن الحسن بن فضّال، عن محمد بن علي، عن علي بن النعمان، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة وأبي بصير قالا جميعاً» وذكر الرواية في كتاب الحج بسند يختلف حيث قال: «وبإسناده عن علي بن الحسن بن فضّال، عن محمد بن علي بن النعمان، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة وأبي بصير جميعاً قالا» وكلا النقلين عن التهذيب، وقد ذُكر السند في التهذيب[1] بقوله: «علي بن الحسن بن علي بن فضّال، عن محمد بن علي، عن علي بن النعمان، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة وأبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قالا جميعاً».

والظاهر أنّ ما نقل في كتاب الحج اشتباه، والنقل الذي يطابق ما في التهذيب المطبوع هو ما في كتاب الصوم وهو الصحيح، ولم يُشر في التهذيب إلى وجود اختلاف في السند، وكما أنّ ذلك هو الموجود في ملاذ الأخيار (شرح التهذيب للعلّامة المجلسي) وفي الوافي[2]. وهو الصحيح بقطع النظر عمّا موجود في الوافي وفي غيره من الكتب؛ وذلك باعتبار إمكان الاطمئنان بوجود الخطأ في السند الذي ذكره في الحج؛ وذلك لأنّ رواية علي بن الحسن بن فضّال عن محمد بن علي بن النعمان تكاد تكون بعيدة جدّاً؛ لاختلاف الطبقة، فمحمد بن علي بن النعمان هو مؤمن الطاق من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، والذي يعتبر من الطبقة الخامسة

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٠٨، ح ٦٠٣.

(٢) ملاذ الأخيار ٦ : ٥٤٥ / الوافي ١١ : ٢٨٧، ح ١٠٨٧٣.

بـل لعلّـه من متقدّمـي هذه الطبقـة، في حيـن أنّ علي بن الحسـن بـن فضّال من أصحـاب الإمامين الهادي والعسـكري عليهما السلام وهـو يعتبر من الطبقة السـابعة بـل لعلّـه من صغـار هذه الطبقـة، ومن البعيـد جـدّاً أن يروي عمّن فـي الطبقة الخامسـة، كمـا أنّـه غيـر معهـود أن يـروي علـي ابـن الحسـن بـن فضّـال عن مؤمـن الطـاق أو عـن أحـد أصحـاب الإمام الصـادق عليه السلام.

ولذا مـن الواضح أنّ السـند الصحيح هـو الموجود في التهذيـب وهو الذي ينقله صاحب الوسـائل في كتـاب الصوم.

بحث رجالي في توثيق محمد بن علي

نعـم، في هذا السـند مشـكلة عـدم تعيين «محمد بـن علي» فيـه، أمّا بقيّة الرجـال فـلا مشـكلة فيهـم، ولا مشـكلة في إسـناد طريق الشـيخ الطوسـي إلى علي بـن حسـن بن فضّال.

ولعـلّ بعضهـم استشـكل ـ كمـا استشـكل الشـيخ المجلسـي فـي شـرح التهذيـب[١] ـ بأنّ هـذا الحديث مجهول، ويُنقـل عن السـيد البروجردي قدس سره أنّـه يقـول: إنّـي لا أعـرف محمـد بـن علي فـي هـذه الطبقـة إلّا محمد بـن علي بن إبراهيـم بن موسـى القرشـي الصيرفي المعروف بأبي سـمينة وهـو ضعيف جدّاً، حيـث ضعّفـه الجميع تقريبـاً وذكـروا بأنّـه كان كذّابـاً ومشـهوراً بالكـذب فـي الكوفـة قبـل أن يذهـب إلـى قم ويشـتهر بـه ويطرد مـن قم.

لكـن الذي يظهر مـن الفقهـاء أنّهم اعتمـدوا على هـذه الرواية وعبّـروا عنها بالموثقـة ومنهم السـيد الخوئي قدس سره[٢]، ولعلّ التعبير عنها بذلك ينشـأ من دعوى

---

(١) ملاذ الأخيار ٦ : ٥٤٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٢٧٠.

أنّ محمد بن علي الواقع في السند هو محمد بن علي بن محبوب، والوجه في هذه الدعوى هو الانصراف إلى محمد بن علي بن محبوب باعتباره هو المعروف والمشهور بين الرواة، فإنّ رواياته كثيرة وتزيد على ألف رواية، في حين أنّ الطرف الآخر (أبا سمينة) فإنّه وإن كان له روايات وليست بالقليلة لكنّها لا تبلغ روايات محمد بن علي بن محبوب، وقد يؤيّد هذا ـ من أنّ المراد ابن محبوب وأنّ الرواية معتبرة ـ أيضاً هو أنّ الراوي عن محمد بن علي في محل الكلام هو علي بن الحسن بن فضّال، وهو يروي روايات عديدة عن محمد بن علي، وبعضها عن علي بن النعمان كما هو الحال في روايتنا، وبعضها يرويها عن محمد بن علي عن أشخاص آخرين، وهي روايات ليست بالقليلة وقد تبلغ الخمس والعشرين رواية أو أكثر، والذي يؤيّد ما ذكروه أيضاً أنّ الراوي في المقام هو علي بن الحسن بن فضّال، وإذا راجعنا ترجمته نجد أنّ الشيخ النجاشي[1] يقول عنه بعد أن يمدحه ويوثّقه: قلّما روى عن ضعيف، وبناءً على ذلك قد يقال: من البعيد أن يروي عن محمد بن علي أبي سمينة الذي اشتهر بالكذب كما تقدّم، وإنّما المناسب أن يقال: بأن يروي علي بن الحسن بن فضّال عن محمد بن علي «بن محبوب» الثقة.

ومن هنا يتّضح: عدم قبول ما نقل من كلام السيد البروجردي ﭭ في قوله: «لا أعلم محمد بن علي في هذه الطبقة إلّا أبا سمينة»؛ لإمكان أن يكون المراد به محمد بن علي بن محبوب فهو يعتبر من الطبقة السابعة، وقد روى عن جماعة من الطبقة السادسة كصفوان وأحمد بن محمد البرقي

---

(١) رجال النجاشي : ٢٥٩، الرقم ٦٧٩.

وعلي بـن النعمـان، وكلّ هـؤلاء مـن الطبقة السادسـة، وفي محـل كلامنا يروي عـن علـي بـن النعمـان، فـلا إشـكال فـي أن يكـون المـراد بمحمـد بـن علـي فـي روايتنـا هـو محمد بـن علي بـن محبـوب؛ لأنّ علي بـن النعمان فـي طبقة صفـوان وكان صديقـاً له، ولا مشـكلة فـي الرواية عنـه من قِبَل محمـد بن علي بـن محبـوب، كما أنّه لا مشـكلة في أن يروي علي بن الحسـن بـن فضّال عن محمـد بـن علي بن محبـوب وإن كانا فـي طبقة واحدة بحسـب الظاهـر؛ فإنّ روايـة أهل طبقـة واحـدة بعضهم عن بعـض ليسـت بالغريبة.

ومـن هنـا نقـول: لا مانـع مـن أن يكـون محمد بـن علي فـي هذا السـند هو محمد بـن علـي بـن محبـوب، لكـن هـذا لا يكفـي فـي تصحيـح سـند الرواية، ولا طريـق إلى ذلك سـوى دعـوى الانصـراف المتقدّمة التي ذهـب إليها بعض الفقهاء ومنهم السـيد الخوئيقدس‌سره، لكن السـيد الخوئيقدس‌سره[1] نفسـه في سـند من هـذا القبيـل «علي بن الحسـن بـن فضّال، عـن محمد بن علي، عـن علي بن النعمـان» في رواية فـي باب الاعتكاف توقّـف فيها، وقال: بـأنّ الرواية ضعيفة؛ لأنّ محمـد بـن علـي مـردّد بيـن الثقـة وغيـره، ومقصـوده مـن الثقـة محمد بن علـي بـن محبوب وغيـره محمد بـن علي أبو سـمينة.

وعلـى كلّ حـال، فالظاهـر أنّه مـن الصعوبـة أن يُجـزم بأنّ محمـد بن علي الواقـع في هذا السـند هو محمد بـن علي بن محبوب؛ لأنّ روايات أبي سـمينة بالرغـم مـن ضعفـه كثيـرة، ففـي كتـاب التهذيـب فقـط ـ بحسـب المراجعـة ـ ورد هـذا السـند فـي خمس وعشـرين روايـة ومنها سـت روايات عـن علي بن

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٧١.

النعمان «أي: علي بن الحسن بن فضّال، عن محمد بن علي، عن علي بن النعمان» و باقي الروايات عن غير علي بن النعمان، كما أنّ روايات أبي سمينة (بعنوان محمد بن علي الكوفي، أو بعنوان محمد بن علي الصيرفي، أو بعنوان محمد بن علي بن إبراهيم بن موسى القرشي، أو بغير ذلك من العناوين) كثيرة في الكتب الأربعة وفي غيرها، كما أنّه وقع في طرق بعض الأصحاب إلى أرباب الكتب، وهو أيضاً له كتب حتّى أنّ الشيخ الطوسي[1] يقول: بأنّ كتب هذا الرجل ككتب الحسين بن سعيد، وهذا التعبير يقال عندما يراد المبالغة في كتب شخص، فهو ليس بالرجل النكرة الذي لا توجد له روايات والذي ليس مشهوراً في الأوساط العلميّة والرجاليّة ليقال بالانصراف ـ عندما يذكر محمد بن علي ـ إلى محمد بن علي بن محبوب، فهناك توقّف في هذا الجانب، فلا يوجد وضوح يُطمئن به على أنّ المراد هو محمد بن علي بن محبوب لكي تُصحّح هذه الرواية، ولذا نحن نتوقّف فيها لما ذكره السيدالخوئي‏ﭘ في كتاب الاعتكاف من أنّ محمد بن علي مردّد بين الثقة وغيره.

وأمّا الدلالة: فقد استشكل فيها بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ المنفيّ فيها إنّما هو الأثر المترتّب على الفعل، ومفادها أنّ المكلّف ليس عليه شيء من ناحية فعله الصادر عن جهل، وليس المنفيّ فيها ما يترتّب على الترك، ومن الواضح أنّ الأثر المترتّب على الفعل والإفطار إنّما هو الكفارة دون القضاء؛ لأنّه من آثار ترك الصوم وعدم الإتيان به في ظرفه.

---

(١) الفهرست : ٢٢٣، الرقم ٦٢٤.

نعم، هناك ملازمة بين الإفطار وبين ترك الصوم تنشأ من كون الصوم والإفطار من الضدين اللّذين لا ثالث لهما، ولهذا صحّ إسناد أثر أحدهما للآخر مجازاً، فيقال: إنّ الإفطار وفعل المفطر يوجب القضاء مع أنّ الموجب لازمه، أي: ترك الصوم.

وفيه: أنّ الرواية ليس فيها قرينة على الاختصاص بنفي آثار الإفطار دون آثار ترك الصوم، ومقتضى إطلاقها نفي كلّ ما يترتّب على فعل المفطر سواء ترتّب عليه مباشرةً ـ كالكفارة ـ أو ترتّب عليه باعتباره موجباً لترك الواجب وعدم الإتيان به، ولذا ورد في النصوص ترتّب المفطريّة ووجوب القضاء على الفعل كما تقدّم، فإن لم تقل بأنّ وجوب القضاء أثر لنفس الفعل تعيّن ما ذكرناه، وكان أولى من تخصيص الرواية بنفي الكفارة الذي يرد عليه ما سيأتي، مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ القضاء مترتّب في جملة من النصوص على نفس الفعل، فراجع.

الوجه الثاني: أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «ليس عليه شيء» نفي تبعة العمل عنه لأجل جهله، وذلك يختص بالكفارة؛ لأنّها من سنخ التبعة دون القضاء؛ لأنّه يثبت بسبب عدم امتثال التكليف كالإعادة وليس من سنخ التبعة.

وفيه: أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «ليس عليه شيء» هو نفي تحميل المكلّف الجاهل بشيء، فلا بدّ أن يكون المنفيّ أمراً تحميليّاً على المكلّف لولا النفي، وهذا يشمل القضاء كما يشمل الكفارة، ولذا يصحّ أن يقال: «لا إعادة عليه ولا قضاء» في جواب السؤال عن رجل تكلّم في الصلاة سهواً ـ مثلاً ـ من دون تجوّز مع أنّهما ليسا من سنخ التبعة.

مضافاً إلى أنّ اختصاص الرواية بنفي الكفارة بعيد؛ لأنّ السؤال وقع عن

صحّة الصوم وفساده وأنّ ما صدر منه في حال الجهل هل يضرّ بصومه كما لو صدر منه مع العلم أو لا؟ فالجواب لا بدّ أن يتطابق مع السؤال ويبيّن فيه حكم الصوم، ومن الواضح أنّ مجرّد نفي الكفارة في الجواب لا يكون جواباً عن هذا السؤال.

وقد استدلّ السيد الخوئي قدس سره بموثقة عمّار[1] الواردة في الناسي على عدم البطلان وعدم وجوب القضاء مع أنّها مثل الرواية في المقام، فلاحظ.

ثمّ إنّه قدس سره ذكر أنّ النسبة بين رواية زرارة وأبي بصير وبين المطلقات العموم من وجه؛ لاختصاص الرواية بالجاهل وعمومها للقضاء والكفارة، في حين أنّ المطلقات تختص بالقضاء وتعم الجاهل والعالم، ومادة الاجتماع الجاهل بالنسبة إلى القضاء الذي هو محل الكلام، فالرواية تدلّ على نفيه عنه، والمطلقات تدلّ على ثبوته فيتعارضان فيها، وذكر أنّ الترجيح للمطلقات؛ لأنّ العكس يستلزم إخراج مادة الاجتماع ـ أي: الجاهل ـ عن المطلقات فتختص بالعالم، فيلزم أن يكون الحكم بالمفطريّة مقيّداً بالعلم بها وأنّ الحكم بوجوب القضاء مقيّد بالعلم به، وهو إمّا محال؛ لاستلزامه الدور، أو غير عرفي؛ لأنّ دور العلم عرفاً دور الكاشف والمرآة عمّا تعلّق به ولا يكون مساهماً في صنعه.

أقول: هذا الكلام مبنيٌّ على صحّة الرواية سنداً وعلى أنّ مفادها نفي الكفارة والقضاء، والصحيح: أنّ النسبة بناءً على ذلك العموم المطلق؛ لأنّ الميزان في ذلك ملاحظة الموضوع في الدليلين لا المحمول، ومن الواضح

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

أنّ الموضوع في المطلقات أعم من الموضوع في الرواية؛ لاختصاصها بالجاهل وعدم اختصاص المطلقات به، فتكون الرواية أخص مطلقاً، فتحمل المطلقات على العالم وتدلّ على المفطريّة ووجوب القضاء بالنسبة إليه، وتدلّ الرواية على نفي الكفارة والقضاء عن الجاهل، ولا منافاة بينهما. فالصحيح: أنّ الرواية ـ على تقدير صحّة سندها ـ تكون مقيِّدة للمطلقات.

ثمّ إنّه على تقدير العمل بالرواية فهي مختصة بمن يعتقد عدم المفطريّة؛ لأنّ موردها الجاهل الذي يعتقد بالحلّيّة، فلا تشمل ما إذا كان الجاهل متردّداً حين الفعل.

وتلخّص ممّا تقدّم: قصور الرواية سنداً، فلا تنهض لتقييد المطلقات.

وأمّا الصحيحتان المتقدّمتان فصحيحة عبد الصمد[1] يكون الاستدلال بها بدعوى أنّ الأمر المرتكب بجهالة يشمل ارتكاب المفطر بجهالة، كما أنّ نفي الشيء عنه يشمل القضاء والكفارة، فتدلّ على أنّ الصائم إذا ارتكب المفطر جاهلاً بمفطريّته فليس عليه قضاء ويكون عمله مجزياً وصحيحاً.

وأُجيب عنه: بما تقدّم من أنّها لا تعمّ القضاء بل تختص بنفي الكفارة؛ وذلك لأنّ لبس المخيط لا يترتّب عليه بطلان الحج حتّى مع العلم و العمد فضلاً عن الجهل بحرمته، فلا قضاء يترتّب عليه حتّى يقال: إنّ الرواية تنفي القضاء. نعم، يترتّب عليه الأثم والكفارة، فتدلّ الرواية على نفيهما؛ لأنّهما يترتّبان على لبس المخيط مع العلم والعمد فتدلّ الرواية على نفيهما في حال الجهل.

---

(١) وسائل الشيعة ١٣ : ٤٨٨، ب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

ويلاحظ: أنّ الرواية ظاهرة ـ ظهوراً واضحاً ـ في نفي فساد الحج الذي أفتى به هؤلاء وأنّه ليس عليه الحج من قابل كما أنّه ليس عليه بدنة، فهي في مقام نفي الفساد والقضاء ونفي الكفارة. وعليه فقوله عليه السلام: «أيُّ رجلٍ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» المسوق للاستدلال به على عدم وجوب القضاء والكفارة وعلى صحّة الحج لا بدّ أن يكون ظاهراً فيما يعم القضاء، ويكون مفاد هذه الكبرى ـ بقرينة تطبيقها على المورد ـ عدم ترتيب القضاء والكفارة على ما يصدر من المكلّف بجهالة، وحينئذٍ يمكن الاستدلال بها في المقام.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ مفاد الرواية كون الجهالة دخيلة في نفي ما يترتّب على ما يصدر من المكلّف، وهذا يستلزم أن يكون المنفيّ ممّا يترتّب عليه مع عدم الجهالة حتّى ينفى معها وتكون دخيلة في هذا النفي، ومن الواضح أنّ هذا يصدق على الكفارة؛ لأنّها تترتّب على لبس المخيط في حال العلم فتنفى في حال الجهل، وأمّا القضاء والإعادة فهما لا يترتّبان على لبس المخيط مع العلم والعمد، فلا معنى لنفيهما بسبب الجهالة بحيث تكون دخيلة في النفي، ومن هنا يقال: إنّ قوله عليه السلام: «أيُّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» ناظر إلى خصوص الكفارة دون القضاء.

نعم، إذا كان العامّة يقولون بترتّب فساد الحج على لبس المخيط حال الإحرام مع العلم والعمد أمكن أن يكون ناظراً إلى نفي الفساد والإعادة مع الجهالة بناءً على ما يقوله العامّة، وأنّه حتّى بناءً على ذلك لا تجب إعادة الحج من قابل؛ لأنّه صدر منه بجهالة، ولعلّ حكمهم بفساد الحج يدلّ

مسألة ١: إذا أكل ناسياً فظنّ فساد صومه فأفطر عامداً بطل صومه(١)

على ذلك كما لا يخفى. وعليه يمكن القول بأنّ هذه الكبرى جدّيّة وإن كان التطبيق ليس جدّيّاً، فلا يصحّ الاستدلال بها في المقام.

وأمّا صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج[1] فالسؤال وقع عن تزويج المرأة في عدّتها بجهالة، وأجاب الإمام عليه السلام بأنّها لا تحرم مؤبّداً، ويستفاد منها المعذوريّة من هذه الجهة، فله أن يتزوّجها ثانياً بعد انقضاء العدّة، ومن الواضح أنّ هذا لا يستفاد منه صحّة ما صدر منه حال الجهل بل عرفت أنّ الإمام عليه السلام حكم بفساد العقد الصادر حال الجهل، فلا يصحّ الاستدلال بها في المقام.

وتلخّص ممّا تقدّم: عدم نهوض ما استدلّ به على تقييد المطلقات الدالّة على الفساد، فالصحيح فساد الصوم في المقام ووجوب القضاء.

(١) لكونه جاهلاً بالحكم، وقد تقدّم أنّ استعمال المفطر مع العمد يوجب الفساد وإن صدر عن جهل بالحكم، ولا فرق في ذلك بين ما إذا جهل حكم المفطر مع العلم بالصوم ـ كما في السابق ـ وبين ما إذا جهل حكم الصوم مع العلم بالمفطر كما في المقام؛ لأنّه في كليهما جاهل بالحكم، والمطلقات الدالّة على المفطريّة والفساد باستعمال المفطر مطلقاً تشملهما.

نعم، لو قلنا بعدم البطلان استناداً إلى رواية زرارة وأبي بصير المتقدّمة أمكن التفريق بين الحالتين؛ لأنّ مورد الرواية الجاهل بحكم المفطر مع

(١) وسائل الشيعة ٣٠ : ٤٥٠، ب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، ح ٤.

وكذا لو أكل بتخيّل أنّ صومه مندوب يجوز إبطاله فذكر أنّه واجب(١).

مسألة ٢: إذا أفطر تقيّةً من ظالم بطل صومه(٢).

العلم بالصوم، فيقال: إنّ الحكم بالصحّة لمّا كان على خلاف المطلقات فيقتصر في تقييدها بمورد الرواية.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ دليل الصحّة لا يختص بالرواية المذكورة، إذ يكفي صحيحة عبد الصمد وهي تشمل الحالتين، بل قد يدّعى أنّ نفس الرواية تشمل هذه الحالة أيضاً؛ لأنّ الوارد فيها: «أتى أهله في شهر رمضان وهو لا يرى إلّا أنّ هذا حلال له» وهو صادق على هذه الحالة ولو لأجل اعتقاده عدم كونه صائماً.

(١) للمطلقات، ولا وجه لتوهّم الصحّة إلّا قياسه على ناسي الصوم باعتبار أنّه نسي صفة الصوم وأنّه واجب.

وفيه: أنّ الالتزام بالصحّة في ناسي الصوم لقيام الدليل على ذلك، ولا مجال للتعدّي إلى محل الكلام بعد كونه حكماً على خلاف المطلقات.

حكم الإفطار للتقيّة

(٢) لا ينبغي الإشكال في أنّ الإفطار للتقيّة من أقسام الإفطار للإكراه؛ لأنّه مكره على استعمال المفطر لدفع الضرر أيضاً، وقد تقدّم فساد الصوم مع الإكراه، والكلام يقع في أنّ التقيّة هل لها خصوصيّة يحكم لأجلها بصحّة العمل أو لا؟

قد يقال بالثاني؛ لعدم الدليل على وجود هذه الخصوصيّة، وأنّ جميع ما استدلّ به على ذلك ـ كما سيأتي ـ غير تام.

وقد يقال بالأوّل، ويستدلّ عليه بروايات عديدة:

منها: عمومات التقيّة الواردة في الباب (٢٤) و (٣٩) من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بألسنة متعدّدة، مثل: أنّها من دين الله ومن دينهم[1]، وأنّها أحبّ الأشياء إليهم[2]، وأنّها جهاد المؤمن[3]، وأنّه لا دين لمن لا تقيّة له[4]، ومثل: ما عُبد الله تعالى بشيء أحبّ إليه من التقيّة[5] إلى غير ذلك، فإنّها ـ خصوصاً ما دلّ على أنّها من الدين ـ ظاهرة في الإجزاء.

وفيه: أنّ مفاد هذه الروايات على اختلاف ألسنتها هو الحثّ على التقيّة لدفع الضرر، وأنّها مشروعة أو واجبة تكليفاً دفعاً للضرر أو مداراة للعامّة، وهذا لا يقتضي إجزاء العمل الصادر تقيّةً وصحّته، وكونها من الدين ليس فيه دلالة إلّا على المشروعيّة أو اللزوم، ولا يتوقّف كونها من الدين على فرض الإجزاء، كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة إسماعيل الجعفي ومعمّر بن يحيى ومحمد بن مسلم وزرارة قالوا: «سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقيّة في كلّ شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له»[6] بتقريب أنّ مفاد الصحيحة حلّيّة كلّ شيء يضطر

---

(١) وسائل الشيعة ١٦ : ٢٠٤، ب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٦ : ٢٠٥، ب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٦ : ٢٠٩، ب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٦ : ٢٣٦، ب ٣٢ من أبواب الأمر والنهي، ح ٦.

(٥) وسائل الشيعة ١٦ : ٢٠٧، ب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، ح ١٥.

(٦) وسائل الشيعة ١٦ : ٢١٤، ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢.

إليـه المكلّف تقيّـةً، فـإذا كان العمـل الصـادر تقيّـةً محرّمـاً بحرمة نفسـيّة في حدّ نفسـه مثل شـرب النبيـذ فالصحيحة تـدلّ على رفـع حرمته وعلـى حلّيّته، وإذا كان محرّمـاً بحرمـة غيريّة مثل التكفيـر في الصلاة واسـتعمال المفطر في الصـوم فـإنّ هـذه الأمـور ليسـت محرّمـة في حـدّ نفسـها، وإنّمـا تحـرم لكونها توجـب بطـلان الصـلاة أو الصـوم؛ لاشـتراط الصـلاة بعـدم التكفيـر واشـتراط الصـوم بعـدم اسـتعمال المفطـر، فالصحيحـة تـدلّ علـى رفـع حرمتـه الغيريّـة وكونـه حـلالاً غيريّاً، وحيـث إنّ الحرمـة الغيريّة تعني اشـتراط الصـوم ـ مثلاً ـ بعـدم اسـتعمال المفطر يكـون معنى رفع هـذه الحرمة وجعل الحلّيّـة عدم هذا الاشـتراط، فـإذا صـام مع اسـتعمال المفطـر تقيّـةً كان صومـه صحيحـاً؛ لعدم اشـتراط صحّتـه بعدم اسـتعماله مـع التقيّة.

والحاصـل: أنّ ظاهـر الصحيحـة هـو أنّ التقيّـة توجـب رفـع المنع الشـرعي الثابـت في كلّ شـيء بحسـبه نفسـيّاً كان أو غيريّـاً، ولازمه الرخصـة في إيجاد الفعـل مع ترك جزئـه أو شـرطه تقيّةً، فـإذا اضطر إلـى الارتماس تقيّـةً ـ مثلاً ـ كان مقتضـى الصحيحـة رفع منعه الغيـري، ولازمه انتفـاء الشـرطيّة أو المانعيّة.

وأُجيـب عنـه: بأنّ مفـاد الصحيحة هـو أنّ كلّ عمـل محرّم بـأيّ عنوان من العناويـن تـزول حرمتـه بسـبب التقيّة، مثـلاً التكفير فـي الصلاة محـرّم بعنوان كونـه مبطـلاً للصـلاة، فيكـون بمقتضـى الصحيحـة بعنـوان كونه مبطـلاً حلالاً فـي الصلاة، ومرجع ذلك إلـى حلّيّة إبطـال الصلاة لأجل التقيّـة، ومن الواضح أنّـه ليس معنى ذلـك أنّ التكفير يخرج عـن كونه مبطلاً للصلاة بسـبب التقيّة حتّـى تصـحّ الصـلاة، وفـي المقـام إذا اضطـر إلـى الارتمـاس تقيّـةً كان حـلالاً

بعنوان كونه مبطلاً للصوم، فيكون الارتماس المبطل حلالاً، ومن الواضح أنّ هذا لا يوجب صحّة الصوم، بل يوجب بطلانه وفساده.

ومنها: رواية أبي عمر الأعجمي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا دين لمن لا تقيّة له، والتقيّة في كلّ شيء إلّا في النبيذ والمسح على الخفين»[1] بتقريب أنّ المسح على الخفين له حكم وضعي وهو فساد الوضوء به وليس له حرمة تكليفيّة؛ إذ ليس هو من المحرّمات، وحينئذٍ فعدم جريان التقيّة فيه بحكم الاستثناء يعني ترتّب الفساد عليه حتّى إذا جاء به تقيّةً، وهذا قرينة على عموم المستثنى منه للوضع والتكليف، فالتقيّة ترفع الأحكام المتعلّقة بالعمل المأتيّ به تقيّةً سواء كان من الأحكام النفسيّة أو من الأحكام الغيريّة، فإذا ارتكب المفطر في نهار الصوم تقيّةً ارتفع حكمه الوضعي ـ أي: فساد الصوم به ـ ويحكم بصحّته، وهكذا.

ولكن الرواية غير تامّة سنداً؛ لأنّ الراوي أبا عمر مجهول، والموجود في الكافي[2] والخصال[3] «عن هشام بن سالم، عن أبي عمر الأعجمي»، نعم في المحاسن: «عن هشام بن سالم، وعن أبي عمر الأعجمي»[4]، لكنّه معارض بما في الكافي والخصال بعد استبعاد احتمال تعدّد السند، فلا اعتماد على ما في المحاسن.

هذا مضافاً إلى أنّ ما ذكر يستلزم عدم ارتفاع الحرمة النفسيّة عن شرب

---

(١) وسائل الشيعة ١٦ : ٢١٥، ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، ح ٣.

(٢) الكافي ٢ : ٢١٧، ح ٢.

(٣) الخصال ١ : ٢٢، ح ٧٩.

(٤) المحاسن ١ : ٢٥٩، ح ٣٠٩.

المسكر عند التقيّة والاضطرار؛ لعدم ارتفاع الحرمة الغيريّة في المسح على الخفين؛ لأنّ كلّاً منهما ذكر في الاستثناء، ومن الواضح أنّه لا يمكن الالتزام ببقاء حرمة شرب المسكر مع الاضطرار والتقيّة، خصوصاً إذا كان الضرر المتوقع كبيراً.

ومن هنا طرح احتمال أن يكون المقصود عدم تشريع التقيّة في هذه الموارد لعدم تحقّق موضوعها، باعتبار اتّفاق جميع المسلمين على حرمة شرب المسكر وكونه من الضروريّات، كما أنّ العامّة لا تقول بوجوب المسح على الخفين معيّناً، بل يقولون بجوازه وجواز غسل الرجلين.

لكن الموجود في المصادر «شرب النبيذ» لا «شرب المسكر» والظاهر أنّ حرمته ليست من الضروريّات. نعم، يمكن أن يكون عدم التقيّة فيه من جهة ذهاب جماعة منهم إلى حرمته فلا تقيّة فيه. وعليه يكون مفاد الرواية تشريع التقيّة في غير هذه الموارد ولا يستفاد منها كيفيّة التشريع.

ومنها: صحيحة زرارة قال: «قلت له: في مسح الخفين تقيّة، فقال: ثلاثة لا أتقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفين، ومتعة الحج. قال زرارة: ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتّقوا فيهنّ أحداً»[1]، وتقريب الاستدلال بها كسابقتها. نعم، لا يبعد أن يكون عدم التقيّة في هذه الموارد المذكورة فيها من مختصات الإمام عليه السلام كما فهمه زرارة، وعلى تقديره فهو لا يمنع من الاستدلال بها بالتقريب المذكور؛ إذ يفهم منها ثبوت التقيّة لغيره في هذه الموارد وغيرها، فيجري فيها التقريب المذكور.

---

(١) وسائل الشيعة ١٦ : ٢١٥، ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، ح ٥.

ومنها: صحيحة أبي الصباح قال: «والله لقد قال لي جعفر بن محمد عليه السلام : إنّ الله علَّم نبيّه التنزيل والتأويل، فعلَّمه رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام قال: وعلَّمنا والله، ثمّ قال: ما صنعتم من شيء أو حلفتم عليه من يمين في تقيّة فأنتم منه في سعة»[1] بتقريب أنّ قوله: «ما صنعتم» يشمل محل الكلام، أي: ارتكاب المفطر تقيّةً، فتدلّ الرواية على أنّ المكلّف في سعة منه، فلا يترتّب عليه الإعادة والقضاء.

وأجيب عنه: بأنّ السعة في الرواية في مقابل الضيق، ومفادها أنّ العمل الصادر تقيّةً إذا كان فيه ضيق في نفسه فإنّه يرتفع عنه هذا الضيق ويتبدّل بالسعة إذا جاء به تقيّةً، مثلاً شرب المسكر فيه ضيق من جهة الحرمة ومن جهة الحدّ، فإذا صدر منه للتقيّة ارتفعت الجهتان وكان المكلّف من ناحيتهما في سعة، وهذا المعنى غير متحقّق عند فعل المانع كما في المقام؛ وذلك لأنّه لا يترتّب على فعل المانع أيّ ضيق حتّى يتبدّل إلى السعة للتقيّة. وأمّا وجوب الإعادة والقضاء فهما لا يترتّبان على الإتيان بالمانع، بل على عدم الإتيان بالمأمور به وفوات الواجب، والرواية لا تعرّض لها للتوسعة من ناحية عدم الإتيان بالمأمور به، وإنّما هي ناظرة إلى التوسعة من ناحية الفعل كما هو ظاهر قوله عليه السلام : «فأنتم منه في سعة» أي: ممّا صنعتم في سعة، فإذا كان للفعل الصادر تقيّةً أثر كالحرمة والحدّ بالنسبة إلى شرب المسكر فلا يترتّب ذلك الأثر، ويكون المكلّف من ناحيته في سعة، وهكذا الحال في ارتكاب المفطر، فإنّ الآثار المترتّبة عليه في حدّ نفسه مثل الكفارة والمؤاخذة فإنّها ترتفع إذا صدر تقيّةً، وأمّا وجوب القضاء فلا يرتفع بالرواية؛ لأنّه ليس من آثار فعل المفطر، بل من آثار عدم الإتيان بالمأمور به على ما تقدّم.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٣ : ٢٢٤، ب ١٢ من أبواب الإيمان، ح ٢.

ولكن هذا الجواب غير تام على ما تقدّم؛ لأنّ القضاء ترتّب في كثير من النصوص على نفس ارتكاب المفطر فيكون مثل الكفارة، فراجع.

والصحيح في الجواب: أنّ الرواية ظاهرة في رفع التكليف والسعة من ناحية المؤاخذة، فمفادها عدم المؤاخذة على ما صدر تقيّةً، ولا دلالة لها على السعة من ناحية آثار الفعل الأخرى حتّى الكفارة، والقرينة على ذلك قوله: «فأنتم منه في سعة»، فإنّ المستفاد منها رفع التكليف وجواز الفعل لا أكثر.

ومنها: موثقة سماعة قال: «سألته عن رجل كان يصلّي فخرج الإمام وقد صلّى الرجل ركعة من صلاة فريضة، قال: إن كان إماماً عدلاً فليصلِّ أخرى وينصرف، ويجعلهما تطوّعاً وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو، ويصلّي ركعة أخرى ويجلس قدر ما يقول: أَشْهَدُ أَنْ لا إلهَ إلّا اللهُ وَحْدَهُ لا شَريكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسولُهُ، ثمّ ليتمّ صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقيّة واسعة، وليس شيء من التقيّة إلّا وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله»[1] الواردة في صلاة الجماعة، فإنّها ظاهرة في صحّة الصلاة مع موافقتها للتقيّة، فيكون ظاهر ذيلها: «فإنّ التقيّة واسعة» ـ الذي هو بمثابة التعليل للحكم بالإجزاء والصحّة ـ أنّ سعة التقيّة تشمل السعة الوضعيّة ولا تختص بالسعة التكليفيّة، كما أنّ التعليل في حدّ نفسه فيه إشعار بذلك؛ لأنّ وجوب موافقة العامّة مع عدم الإجزاء المستلزم لوجوب التدارك بعد زوال العذر ينافي التوسعة.

وفيه: أنّ الاستدلال مبنيٌّ على افتراض الحكم بالصحّة مع كون الصلاة فاقدة لشرط صحّتها بقرينة قوله عليه السلام: «على ما استطاع»، فإنّ إتمامه

---

(١) وسائل الشيعة ٨ : ٤٠٥، ب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣.

لصلاته على ما استطاع يلازم عادةً نقصان بعض ما يعتبر في صحّتها، ولكن الرواية ليست ظاهرة في ذلك؛ لاحتمال أن يراد الاقتداء الصوري والمتابعة الظاهريّة مع الإتيان بالوظيفة الواقعيّة، فيكون الحكم بالصحّة على القاعدة، وهذا ما فهمه جماعة منهم صاحب الوسائل حيث عنون الباب الذي ذكر فيه الموثقة بقوله: «استحباب إظهار المتابعة حينئذٍ في أثناء الصلاة مع المخالف للتقيّة»، وعليه لا يصحّ الاستدلال بها في المقام.

نعم، عمومات التقيّة والروايات السابقة تحمل على خصوص الحكم التكليفي بلحاظ كثرة الابتلاء بالتقيّة، وحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ المطلوب لمن يبتلي بالتقيّة معرفة حكم عمله من حيث الصحّة والفساد وهذا يجعل سكوت هذه الأدلّة ـ فيما لو كانت مختصّة بالحكم التكليفي ـ عن بيان حكم العمل من حيث الصحّة والفساد غريباً، وعلى تقدير أن يكون الحكم هو الفساد يتعيّن تنبيه المكلّف عليه، بخلاف ما إذا كان الحكم الصحّة.

والحاصل: أنّ كون الحكم هو الفساد لا يتناسب مع سكوت هذه الأدلّة عن بيان ذلك وإنّما يتناسب مع كون الحكم هو الصحّة.

وفيه: أنّ هذا إنّما يصحّ فيما لو كانت الأدلّة واردة بلسان السؤال والجواب، لكن معظم هذه الأدلّة ليست كذلك كما يظهر بالمراجعة، ومن الواضح أنّه لا غرابة في أن يبيّن الإمام عليه السلام لزوم التقيّة وموارد تحقّقها مع عدم التعرّض إلى بيان حكمها.

ويؤيّد أنّ الحكم هو الفساد مرسلة داود بن الحصين[١] ومرسلة رفاعة[٢]، فراجع.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣١، ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٢، ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

مسألة ٣: إذا كانت اللقمة في فمه وأراد بلعها لنسيان الصوم فتذكَّر وجب إخراجها، وإن بلعها مع إمكان إلقائها بطل صومه بل تجب الكفارة أيضاً(١)، وكذا لو كان مشغولاً بالأكل فتبيّن طلوع الفجر(٢).

ثمّ إنّه قد يفصّل بين ما لا يرونه مفطراً حال الصوم كالارتماس فيحكم بالصحّة فيما لو ارتمس تقيّةً أثناء الصوم، وبين ما يرونه مفطراً ولكنّهم لا يرون وجوب الصوم في ذلك اليوم كالأكل في يوم عيدهم فيحكم بالفساد.

ويمكن توجيه ذلك: بأنّ المتيقّن من الأدلّة السابقة ـ بناءً على دلالتها على الصحّة ـ هو ما إذا كان العمل موافقاً لهم من حيث الحكم الكلّي، كما في الارتماس الذي لا يرونه مفطراً ونحن نراه مفطراً، فإذا ارتمس تقيّةً كان موافقاً لهم من حيث الموضوع وأنّ هذا اليوم يوم عيد، في حين أنّه يراه من شهر رمضان، فيرجع فيه إلى المطلقات المقتضية للفساد.

وقد يوجّه بأنّ الأدلّة السابقة دلّت على الصحّة مطلقاً، ودلّت المرسلتان المتقدّمتان على الفساد في خصوص القسم الثاني، فتقيَّد بهما.

وقد يفصّل تفصيلات أخرى مبنيّة على افتراض تماميّة دلالة الأدلّة السابقة على الصحّة، وقد عرفت ما فيه.

(١) لصدق الأكل متعمّداً، وكذا بالنسبة إلى الكفارة.

(٢) لما تقدّم.

مسألة ٤: إذا دخل الذباب أو البقّ أو الدخان الغليظ أو الغبار في حلقه من غير اختياره لم يبطل صومه، وإن أمكن إخراجه وجب ولو وصل إلى مخرج الخاء(١).

---

(١) الحكم بعدم بطلان الصوم مع عدم الاختيار واضح كما تقدّم، ولكن الحكم بوجوب إخراجه حتّى إذا وصل إلى مخرج الخاء قد يكون منافياً لما ذكره في المسألة (٧٥) المتقدّمة في الفصل السابق، حيث ذكر أنّ ما ابتلعه سهواً إذا تذكّر بعد وصوله إلى الحلق فلا يجب عليه إخراجه.

وقد يقال: ـ كما قد يظهر من المستمسك[١] ـ بأنّ رأي الماتن قدس سره هو أنّ ابتلاع ما وصل إلى الحلق لا يكون مفطراً في كلتا المسألتين؛ لعدم صدق الأكل على ابتلاعه، وإنّما يختلفان في أنّ المفروض هنا حرمة أكل ما دخل في الحلق في حدّ نفسه ـ كالذباب ـ فيجب إخراجه من هذه الجهة، بخلاف المسألة السابقة فإنّ المفروض فيها كونه حلالاً، فلا يجب إخراجه إذا وصل إلى الحلق لا من جهة العموم ـ لما عرفت ـ ولا بلحاظ نفسه؛ لعدم كونه محرّماً.

وفيه: أنّ من جملة المذكورات في هذه المسألة الدخان الغليظ وهو ليس من المحرّمات، مضافاً إلى أنّ التفكيك بين الحكمين التكليفي والوضعي بالالتزام بالحرمة دون الفساد غير صحيح؛ لأنّ موضوعهما واحد وهو الأكل، فإن صدق الأكل على ابتلاع ما وصل إلى الحلق ثبت كلا الحكمين، وإن لم يصدق فلا يثبت كلاهما.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٢٤.

مسألة ٥: إذا غلب على الصائم العطش بحيث خاف من الهلاك يجوز له أن يشرب الماء(١)

والصحيح: أنّ المناط في وجوب الإخراج في المسألتين هو وصول الشيء إلى موضع يصدق مع ابتلاعه الأكل، كما إذا كان في فضاء الفم، وكذا إذا وصل إلى أوّل الحلق، أي: مخرج الخاء ظاهراً، وأمّا إذا وصل إلى موضع لا يصدق فيه ذلك ـ كما إذا وصل إلى منتهى الحلق، أي: مخرج الحاء وأوّل الجوف ـ فلا يجب الإخراج إذا كان محرّماً في نفسه.

حكم الإفطار لغلبة العطش على الصائم

(١) في فرض المسألة يجب عليه شرب الماء، لوجوب حفظ النفس من الهلاك، وكذا إذا خاف الضرر البليغ الذي يجب دفعه. نعم، إذا لم يكن بليغاً أو كان ترك الشرب مستلزماً للحرج جاز له الشرب؛ لأدلّة نفي الضرر والحرج وما دلّ على حلّيّة كلّ شيء يضطر إليه المكلّف، مضافاً إلى موثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يصيبه العطاش حتّى يخاف على نفسه، قال: يشرب بقدر ما يمسك رمقه، ولا يشرب حتّى يروى»[١]، ومعتبرة المفضّل بن عمر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ لنا فتيات وشباناً (فتياناً وبنات) لا يقدرون على الصيام من شدّة ما يصيبهم من العطش، قال: فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم وما يحذرون»[٢]، والظاهر تماميّة سندهما.

أمّا الأولى فلا موجب للتوقّف في سندها إلّا من جهة من يروي عنه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٤، ب ١٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٤، ب ١٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

محمد بن أحمد بن يحيى «صاحب نوادر الحكمة» فإنّه مردّد بين «أحمد بن الحسن»[١] و «أحمد بن الحسين»[٢] و «محمد بن الحسين»[٣] حسب اختلاف الكتب.

وعلى الأوّل فالمراد به أحمد بن الحسن بن علي بن فضّال.

وعلى الثاني فالمراد به ظاهراً أحمد بن الحسين بن سعيد المعروف بـ«دندان».

وعلى الثالث فالمراد به محمد بن الحسين بن أبي الخطاب.

والأمر دائر بين الأوّل والثالث؛ لأنّ محمد بن أحمد يروي عنهما كثيراً، وهما ثقتان وإن كان الأوّل أقرب، لتكرّر هذا السند كثيراً ولكونه المناسب للرواية عن الفطحيّة. وأمّا الثاني فهو وإن كان محتملاً لثبوت رواية محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسين[٤] إلّا أنّ ندرة ذلك وكون الرواية عن الفطحيّة تبعّد هذا الاحتمال.

وأمّا الثانية فكذلك؛ لأنّ إسماعيل بن مرار الموجود في السند ثقة على الأظهر، وكذا المفضّل بن عمر الجعفي على ما ذكر في محله، خلافاً لما في تقريرات السيد الخوئي ﺀ[٥] من أنّ الرواية ضعيفة السند، مع أنّه بنى على وثاقة كلٍّ منهما، فراجع معجم رجاله[٦].

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢١٤، ب ١٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٤٠، ح ٧٠٣.

(٣) الكافي ٤ : ١١٧، ح ٦.

(٤) تهذيب الأحكام ٦ : ٣٣٦، ح ٩٢٩.

(٥) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٢٨٨.

(٦) معجم رجال الحديث ٤ : ٩٦، الرقم ١٤٣٩ / ١٩ : ٣١٧، الرقم ١٣٦١.

مقتصراً على مقدار الضرورة(١)

نعم، الموجود في الأوّل حسب الكافي المطبوع[١] وكذا الوسائل نقلاً عنه «يصيبه العطاش» وتكون الرواية أجنبيّة عن محل الكلام؛ لأنّها ناظرة إلى ذي العطاش الذي هو مرض لا يرتوي صاحبه ولا يتمكّن من ترك شرب الماء طول النهار أصلاً أو إلّا بمشقة شديدة، وله أحكام خاصة منها الترخيص في ترك الصوم والفدية. لكن الموجود في التهذيب نقلاً عن الكافي[٢]، وكذا في التهذيب[٣] سنده عن عمّار، وفي الفقيه[٤] وفي بعض الكتب الاستدلاليّة[٥] «العطش»، وهو الصحيح؛ لظهور قوله: «يصيبه» في كونه أمراً عارضاً يصيب الإنسان اتّفاقاً من دون أن تكون له علّة مستمرة، فلا يصدق على العطاش، مضافاً إلى أنّ ذا العطاش لا معنى لنهيه عن الارتواء؛ لأنّه غير قادر عليه، بخلاف من يصيبه العطش.

بل يمكن أن يقال: إنّ النقل عن الكافي مختلف فتسقط روايته لتعارض النقل، فلا تعارض رواية الفقيه والتهذيب بسندهما الصحيح عن عمّار.

(١) كما هو مقتضى موثقة عمّار، وكذا أدلّة الضرر والحرج ونحوها؛ لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها. نعم، معتبرة المفضّل قد يستفاد من قوله عليه السلام فيها: «فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم» عدم لزوم الاقتصار المذكور وجواز

(١) الكافي ٤ : ١١٧، ح ٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٤٠، ح ٧٠٣.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٣٢٦، ح ١٠١٠.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣٣، ح ١٩٤٨.

(٥) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧١٨ / منتهى المطلب ٩ : ٤١١ / المهذّب البارع ٢ : ٨٩ / مدارك الأحكام ٦ : ٢٩٨.

ولكن يفسد صومه بذلك(١)

الارتـواء، لكـن الظاهـر عـدم إرادة الارتـواء وإلّا فـلا موجـب لقولـه: «بقـدر مـا تـروى»، بـل المـراد الشـرب بمقدار مـا يجعلهـم قادريـن علـى الصيـام بقرينة قولـه: «ومـا يحـذرون»، أي: بقـدر مـا يحـذرون مـن الضـرر ونحـوه، فلاحظ.

(١) كما هو مقتضى القاعدة في موارد الإكراه والاضطرار على ما تقدّم.

لكـن قـد يقـال: بالخـروج عـن القاعـدة بالروايتيـن السـابقتين فـي المقـام، بدعـوى ظهورهمـا فـي صحّة الصـوم والاجتزاء بـه إبقـاءً للصائم علـى صيامه، فـلا يجـوز لـه شـرب مـا زاد على ذلـك ولا ارتـكاب سـائر المفطـرات، وهـو المناسـب لكونهمـا فـي مقـام التخفيـف علـى المكلّف مـن جهة تجويز شـرب مقـدار مـا ترتفـع بـه الضـرورة، كمـا أنّـه المناسـب لسـياق الروايتيـن الظاهر في أنّ لـزوم الإمسـاك عمّا عـدا ذلك علـى القاعدة، وهـذا بخلاف فرض الفسـاد؛ إذ لا تخفيـف فيـه علـى المكلّف مـن جهة إلزامـه بالإمسـاك عمّا عدا مـا ترتفع بـه الضـرورة مع فسـاد الصـوم ومـن جهـة إلزامـه بالقضـاء، كمـا أنّه لا ينـاسـب السـياق؛ لأنّ لـزوم الإمسـاك علـى فـرض الفسـاد علـى خـلاف القاعـدة؛ لأنّـه يثبـت مـن بـاب الإمسـاك التأدّبـي. نعـم، لا بـدّ مـن الاحتيـاط إذا فـرض قيام الشـهرة على الفسـاد.

ثـمّ إنّـه بناءً على الالتـزام بالصحّـة لا بدّ من الاقتصـار على مـورد الروايتين؛ لأنّ الحكـم بالإجـزاء والصحّـة علـى خـلاف القاعـدة المتقدّمـة فـي مـوارد الاضطـرار والإكـراه. وعليـه ففي مـوارد الحرج والضـرر لا دليل علـى الإجزاء، بل مقتضـى قاعـدة نفـي الضـرر والحرج عـدم وجـوب الصـوم، فلاحظ.

ويجب عليه الإمساك بقيّة النهار (١)

(١) وهو واضح بناءً على القول بالصحّة، وأمّا بناءً على القول بالفساد فوجوب الإمساك حينئذٍ لا يثبت بعنوان الصوم، بل يثبت بعنوان الإمساك تأدّباً، وهو بحاجة إلى دليل.

ويمكن الاستدلال له بالروايتين المتقدّمتين، لما عرفت من ظهورهما في لزوم الإمساك، ولا وجه له مع الفساد إلّا التأدّب والاحترام.

وقد يستدلّ له بما ورد فيمن تعمّد البقاء على الجنابة حتّى أصبح ومن أجنب ليلاً ثمّ نام حتّى الصباح[١] الدالّ على أنّه يتمّ صومه وعليه القضاء. وقد **يعترض**: بأنّ مورد هذه الروايات من كان مكلّفاً بالصوم وأفطر عصياناً أو بلا عصيان، ومحل الكلام من كان مأموراً بالإفطار من قبل الشارع، فلا يصحّ إثبات حكم الأوّل في الثاني.

أقول: يمكن أن يستأنس لذلك بموثقة سماعة قال: «سألته عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتّى أدركه الفجر، فقال عليه السلام: عليه أن يتمّ صومه ويقضي يوماً آخر، فقلت: إذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي رمضان، قال: فليأكل يومه ذلك وليقض، فإنّه لا يشبه رمضان شيء من الشهور»[٢]، فإنّ قوله عليه السلام: «لا يشبه رمضان شيء من الشهور» وارد في مقام تعليل الإتمام في شهر رمضان وعدمه في قضائه، ويفهم منه لزوم إتمام صوم شهر رمضان مع الإتيان بما يبطله من دون خصوصيّة لمورد الرواية، فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٦١، ب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢ و ح ٣ و ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٧، ب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

إذا كان فـي شـهر رمضان، وأمّا في غيـره من الواجب الموسّـع والمعيّن فلا يجب الإمسـاك وإن كان أحوط في الواجـب المعيّن(١).

---

(١) أمّـا علـى القـول بالفسـاد فـلأنّ الحكـم بوجـوب الإمسـاك علـى خـلاف القاعـدة، فلا بدّ من الاقتصـار فيه على مورد الدليل الدالّ عليـه، وهو الروايتان المتقدّمتـان، والمتيقّـن منهمـا صوم شـهر رمضـان، أمّـا الموثقة فـلأنّ الصوم لم يذكـر فيهـا، وإنّمـا اسـتفيد مـن سـياقها، والمتيقّـن منـه شـهر رمضـان باعتباره الفـرد الظاهـر الـذي يبتلـى بـه النـاس عـادةً، وعلـى كلّ حـال، فلا إطـلاق لها حتّـى يتمسـك بـه لإثبـات التعميـم، وأمّـا المعتبـرة فلانصرافهـا إليـه كمـا يظهر بملاحظـة السـؤال، ولا أقـلّ مـن الإجمـال فيرجـع في غيـره إلـى البراءة.

وأمّـا علـى القول بالصحّة فلأنّ الحكم بالإمسـاك وإن كان علـى القاعدة إلّا أنّ الحكـم بالصحّة والإجـزاء ليس على القاعـدة كما عرفت، فـإذا اقتصرنا فيه علـى مـورد الروايتيـن المتقدّمتيـن ـ والمتيقّن منه شـهر رمضان على مـا تقدّم ـ اختـصّ وجـوب الإمسـاك بـه لا محالـة، ويحكـم فـي غيـره بالفسـاد، ولا دليل حينئـذٍ على وجـوب الإمسـاك تأدبّاً فيه.

اللّهـم إلّا أن يقال: إنّ الحكم بالصحّة في شـهر رمضـان يقتضي ثبوت ذلك فـي غيره من الواجـب المعيّـن بالأولويّة؛ لأهميّة صوم شـهر رمضـان، فإذا كان تنـاول ذلك المقدار من الماء لا يضرّ بصومه مع شـدّة اهتمام الشـارع به يكون تناولـه في غيره ممّـا لا يهتم به الشـارع ذلك الاهتمام أولى بعـدم الإضرار.

وفيـه: منـع الأولويّـة؛ لاحتمال أن تكـون الأهميّـة موجبة لعدم رفـع اليد عن الصـوم فيه والاكتفـاء بالناقص بعد تعذّر التـام. وعليه لا بدّ مـن الاقتصار على شـهر رمضان علـى كلا القولين.

مسألة ٦: لا يجوز للصائم أن يذهب إلى المكان الذي يعلم اضطراره فيه إلى الإفطار بإكراه أو إيجار في حلقه أو نحو ذلك، ويبطل صومه لو ذهب وصار مضطراً ولو كان بنحو الإيجار (١)

(١) الكلام يقع أوّلاً في جواز الذهاب إلى ذلك المكان وعدمه، ثمّ في فساد الصوم وعدمه.

أمّا الأوّل: فقد يقال بالتفصيل بين ما إذا علم باضطراره إلى الإفطار بإكراه وبين ما إذا علم باضطراره إليه بإيجار، فيحكم بعدم الجواز في الأوّل دون الثاني باعتبار أنّ تعمّد الذهاب إلى المكان في الأوّل من تعمّد الإفطار المحرّم؛ لكونه إفطاراً عن عمد واختيار، وهو مبطل للصوم فيكون محرّماً لذلك، بخلاف الثاني؛ لأنّ تناول الأكل ـ مثلاً ـ على نحو الإيجار ليس مفطراً؛ لعدم الاختيار، فتعمّده ليس من تعمّد الإفطار المحرّم، نظير ما إذا علم أنّه إذا نام يحتلم، فكما أنّ النوم جائز وإن علم بترتّب الاحتلام عليه ـ لعدم كونه مفطراً باعتبار عدم كونه اختياريّاً ـ فكذلك الذهاب في المقام وإن علم بترتّب الأكل بإيجار عليه.

واعترض عليه[1]: بالفرق بين المقام وبين الاحتلام في المثال، فإنّ المفطر في المقام هو الطعام والشراب، ولا بدّ للصائم من الاجتناب عنهما بمقتضى قوله عليه السلام: «لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ... الخ»، ومن الواضح عدم صدق الاجتناب عن الطعام فيما إذا ذهب باختياره إلى مكان يعلم بأنّه سيوجر الطعام في حلقه فيه ويصدق عليه أنّه عامد إلى الإفطار، وهذا بخلاف الاحتلام فإنّه ليس من المفطرات، فالعمد إليه ليس عمداً إلى المفطر.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) : ٢١ : ٢٩١.

أقـول: لا يـرد هذا الاعتـراض إذا أبدلنا مثـال الاحتلام بمثال القـيء، كما إذا علـم أنّـه إذا أكل في الليل فإنّه سـيتقيّأ فـي النهار من غير اختيـار، فإنّ القيء من المفطرات كالأكل والشـرب.

وعلـى كلّ حـال، فقد تقدّم فـي المسـألة (٧١) التعـرّض إلى ذلـك، وانتهينا إلـى أنّ الأقـرب صحّـة الصوم حتّـى إذا تقيّأ فـي النهار مـن غير اختيـار؛ لعدم كونـه مفطراً وإن كانـت مقدماته اختياريّة. نعـم، يكون مفطـراً إذا كان اختياريّاً حيـن صـدوره، والمفـروض عـدم كونـه كذلـك، وإذا لـم يكـن مفطـراً لـم يكن محرّمـاً؛ لوضـوح أنّ حرمتـه مـن جهـة إفسـاده الصوم، فـلا يكون تعمّـد الأكل فـي الليل فـي المثـال من تعمّـد الإفطار، فـلا يكـون محرّماً.

وبعبـارة أخـرى: أنّ المسـتفاد مـن نصـوص القـيء أنّ الميـزان فـي مفطريّته هو كونـه اختياريّـاً حـال صـدوره، فـإذا لم يكـن كذلـك ـ كما فـي المسـألة (٧١) ـ فلا يكـون مفطـراً حتّـى إذا كانـت مقدماتـه اختياريّـة. والكلام يقـع في أنّه هـل يمكن تعميـم ذلك إلى غير القـيء من المفطرات كالأكل والشـرب كما في مسـألتنا أو لا؟

الصحيـح: عـدم التعميـم؛ لأنّ الالتـزام بذلـك فـي القـيء إنّمـا هو مـن جهة النصـوص الـواردة فيـه، مثـل موثقـة سـماعة: «إن كان شـيء يبدره فـلا بأس، وإن كان شـيء يكره نفسـه عليه فقد أفطـر ... الخ»[١] ولا يوجد ذلك في سـائر المفطـرات. وعليـه يكـون الميـزان في هـذه المفطـرات هـو الاختيـار المصحّح للعقـاب، أي: الاختيـار ولـو باختياريّـة المقدمـات لا الاختيـار حيـن صـدور الفعـل. وعليـه فـالأكل مفطـر حتّـى إذا كان غيـر اختيـاري حـال صـدوره إذا كانـت مقدماتـه اختياريّة، فيكـون الذهاب إلى المكان في المسـألة من تعمّد المفطـر كما هـو الحال فـي صـورة الاضطـرار بإكراه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٧، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

بل لا يبعد بطلانه بمجرّد القصد إلى ذلك، فإنّه كالقصد للإفطار (١).

مسألة ٧: إذا نسي فجامع لم يبطل صومه(٢) وإن تذكَّر في الأثناء وجب المبادرة إلى الإخراج، وإلَّا وجب عليه القضاء والكفارة(٣).

فالصحيح عدم جواز الذهاب مطلقاً.

وأمّا الثاني: فقد ظهر الحال فيه ممّا تقدّم، فيحكم بفساد الصوم إذا ذهب واضطر إلى الإفطار بالأكل أو الشرب بإكراه أو بإيجار؛ لكون ذلك مفطراً لكونه اختياريّاً باختياريّة مقدماته وإن لم يكن كذلك حين صدوره.

(١) تقدّم أنّ المعتبر في الصوم قصد الإمساك عن المفطرات في الوقت الخاص ولو إجمالاً وأنّ الصوم يبطل إذا لم يقصد الإمساك فضلاً عمّا إذا قصد عدم الإمساك، وفي المقام يصحّ أن يقال: إنّ بطلان الصوم يتحقّق بقصد الذهاب إلى ذلك المكان؛ لأنّه يكون قاصداً الإفطار وعدم الإمساك فيبطل للإخلال بالنيّة المعتبرة، ولا يتوقّف البطلان على ذهابه إلى المكان وارتكابه المفطر اضطراراً. وعليه لا يكون ذهابه بعد القصد مفطراً؛ لتحقّق الإفطار قبله فلا يكون حراماً من جهة الإفساد، بل من جهة عدم الإمساك تأدّباً، فلاحظ.

(٢) لاشتراط العمد والقصد في المفطريّة على ما تقدّم.

(٣) لظهور أدلّة المفطريّة في الأعم من الحدوث والبقاء، وفي المقام إذا لم يبادر إلى الإخراج يصدق تعمّد الجماع بقاءً، وهو كتعمّده حدوثاً في إيجابه القضاء والكفارة.

فصل

فيما يجوز ارتكابه للصائم

فصل
فيما يجوز ارتكابه للصائم

لا بـأس للصائـم بمـصّ الخاتـم(١) أو الحصى(٢) ولا بمضـغ الطعـام للصبـي(٣)

(١) بـلا إشـكال، للأصـل بعـد عـدم صـدق الأكل عليـه قطعـاً، مضافـاً إلـى صحيحـة عبد الله بن سـنان، عـن أبي عبـد الله عليه السلام : «في الرجـل يعطش في شـهر رمضان، قـال: لا بأس بأن يمـصّ الخاتم»[١]، وصحيحـة منصور بن حازم أنّـه قـال: «قلـت لأبي عبـد الله عليه السلام : الرجـل يجعل النـواة في فيه وهـو صائم؟ قـال: لا، قلت: فيجعـل الخاتم؟ قـال: نعـم»[٢] وغيرها.

(٢) بلا إشكال، للأصل بعد عدم صدق الأكل كما في السابق.

(٣) لمـا تقـدّم، ولصحيحـة الحلبـي، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام : «أنّـه سُـئل عن المـرأة يكون لهـا الصبي وهي صائمـة فتمضغ لـه الخبز وتطعمه؟ قـال: لا بأس بـه، والطيـر إن كان لهـا»[٣] وغيرها.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٩، ب ٤٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٠، ب ٤٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٨، ب ٣٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

ولا بزقّ الطائر(١) ولا بذوق المرق(٢)

(١) لما تقدّم، ولصحيحة حمّاد بن عثمان قال: «سأل ابن أبي يعفور أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا أسمع ـ عن الصائم يصبّ الدواء في أذنه؟ قال: نعم، ويذوق المرق، ويزقّ الفرخ»[١] وصحيحة الحلبي المتقدّمة، وغيرها.

(٢) ويدلّ على الجواز صحيحة حمّاد المتقدّمة، وصحيحة الحلبي: «أنّه سُئل عن المرأة الصائمة تطبخ القدر فتذوق المرق تنظر إليه، فقال: لا بأس به»[٢]، وصحيحة محمد بن مسلم: «لا بأس بأن يذوق الرجل الصائم القدر»[٣].

وفي المقابل يوجد ما يدلّ على عدم الجواز، مثل صحيحة سعيد الأعرج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم أيذوق الشيء ولا يبلعه؟ قال: لا»[٤]، وغيرها رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الصائم يذوق الشراب والطعام يجد طعمه في حلقه، قال: لا يفعل، قلت: فإن فعل فما عليه؟ قال: لا شيء عليه ولا يعود»[٥].

وقد حمل الشيخ في التهذيب[٦] الأخيرة على عدم الحاجة والأولى على الحاجة، ولعلّه فهم من مجموع الروايات هنا وفيما سبق أنّ الرخصة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٦، ب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٥، ب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٦، ب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٦، ب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٦، ب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٦) تهذيب الأحكام ٤ : ٣١٢، ح ٩٤٣.

ونحـو ذلـك ممّـا لا يتعـدّى إلـى الحلـق(١)، ولا يبطـل صومـه إذا اتّفق التعـدّي إذا كان مـن غيـر قصـد ولا علـم بأنّـه يتعـدّى قهـراً أو نسـياناً، أمّـا مع العلـم بذلـك مـن الأوّل فيدخـل فـي الإفطـار العمدي(٢)

مختصـة بـذي الحاجـة، مثـل الطبّـاخ الـذي يخـاف فسـاد طعامـه، وصاحبة الصبـي والطيـر اللّذيـن يهلـكان مـن دون ذلـك، ولـذا صـرّح بعـدم الجـواز مع عـدم الحاجة.

واعتـرض عليـه: بعدم وجود شـاهد على هـذا الجمع وأنّه جمـع تبرّعي، وأنّ الجمع العرفي يقتضي حمل المانعـة على الكراهة؛ لصراحـة الأولى في الجواز.

أقـول: لا يخفى عدم كـون المضغ وذوق الطعام من المفطـرات بعناوينها في مقابـل الأكل والشـرب، فيكـون النهـي عنها إرشـاداً إلـى التحفّظ عـن الدخول فـي الجـوف الموجـب لصـدق الأكل عليـه، وحيـث إنّ الدخـول فـي الجـوف يحصـل قهـراً أو نسـياناً لا عمـداً بحسـب الفرض وهـو لا يوجب الإفطـار ـ كما سـيأتي ـ فلا بدّ مـن حمل النهي على أنّـه مضرّ بمرتبة كمال الصـوم لا بأصله، وهـو معنى الكراهـة، فلاحظ.

(١) بل إلى الجوف.

(٢) عـدم البطـلان في الفـرض واضح؛ لما تقدّم مـن اعتبار القصـد والعمد في المفطريّـة، وأمّا مع العلم بالتعدّي قهراً أو نسـياناً فيحكم بالبطـلان؛ لكونه من الإفطار العمدي.

نعـم، قـد يستشـكل فـي عـدم البطـلان فـي الصـورة الأولى قياسـاً لـه على

وكذا لا بأس بمضغ العلك(١)

المضمضـة، حيـث إنّهـم فصّلوا بين مـا إذا كانـت للوضوء فلا يفسـد إذا دخل للجـوف قهـراً وبيـن مـا إذا كانـت لغيـره كالتبـرّد ـ مثـلاً ـ فيفسـد بذلـك، ففي المقـام لا بـدّ أن يحكـم بالفسـاد مع عـدم الحاجـة إذا اتّفـق دخوله.

وفيه: أنّه قياس محض.

(١) كما هو المشـهور[١]، خلافاً للشـيخ فـي النهاية[٢] والإسـكافي[٣]، ويدلّ عليه روايـة أبـي بصيـر، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام قـال: «سـألته عـن الصائـم يمضـغ العلـك؟ قـال: نعم إن شـاء»[٤]وهي معتبرة سـنداً، فإنّ القاسـم في السـند مردّد بيـن ابـن الجوهري وبيـن ابن عروة؛ لأنّ الحسـين بن سـعيد روى عنهمـا كثيراً خصوصـاً الأوّل، والظاهـر أنّ كلّاً منهمـا ثقة.

أمّـا القاسـم بن عـروة فلرواية ابـن أبي عميـر عنه بسـند صحيـح[٥]، كما أنّ الشـيخ المفيـد وثّقـه فـي المسـائل الصاغانيّـة[٦]، وأمّـا القاسـم بـن الجوهـري فكذلك[٧].

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣٠١.

(٢) النهاية : ١٥٧.

(٣) لاحظ: مختلف الشيعة ٣ : ٤١٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٥، ب ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٥) وسـائل الشيعة ١ : ١٠٦، ب ٢٤ من أبـواب مقدمة العبادات، ح ١ / ٤ : ١٧٥، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٧.

(٦) المسائل الصاغانيّة : ٧٣.

(٧) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٢، ب ٢٧ من أبواب الاحتضار، ح ٧ / الكافي ١ : ٤٥٦، ح ٦.

ولا ببلع ريقه بعده(١) وإن وجد له طعماً فيه ما لم يكن ذلك بتفتّت أجزاء منه بل كان لأجل المجاورة(٢)

ثمّ إنّ «علي» فيه هو علي بن أبي حمزة البطائني الذي ذكرنا في محله إمكان الاعتماد عليه إذا لم يكن الراوي عنه مثله في الانحراف كما في المقام، فإنّ الحسين بن سعيد والجوهري ليسا مثله، وإن قيل في الأخير أنّه واقفي لكنّه لم يثبت؛ لأنّ الظاهر أنّه لم يدرك الإمام الرضا عليه السلام كما ذكره في المعجم[١].

كما تدلّ على الجواز صحيحة محمد بن مسلم قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يا محمد إيّاك أن تمضغ علكاً، فإنّي مضغت اليوم علكاً وأنا صائم فوجدت في نفسي منه شيئاً»[٢]، فإنّها صريحة في الجواز؛ لأنّ الإمام عليه السلام لا يفعل الحرام. وعليه تحمل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: الصائم يمضغ العلك؟ قال: لا»[٣] على الكراهة.

(١) للإطلاق المقامي في أدلّة الجواز بعد وضوح الملازمة بينه وبين بلع ريقه بعده، بل الظاهر أنّ الأمر كذلك في وجدان طعمه في حلقه فإنّه من لوازم مضغ العلك، مضافاً إلى الأصل مع عدم صدق الأكل على مجرّد الطعم.

(٢) وكأنّه يرى المفطريّة إذا كان كذلك مع وصوله إلى الجوف بابتلاع

(١) معجم رجال الحديث ١٢ : ٢٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٤، ب ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٥، ب ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

الريـق، لكـن الظاهر عدم صـدق الأكل عرفـاً، كمـا أنّ حمل أدلّة الجـواز على خصـوص صـورة مـا إذا كان الطعم بسـبب المجاورة ـ كمـا ذكـره ـ لا يخلو من صعوبـة. نعـم، إذا كان للمتحلّـل وجـود عرفـي محسـوس أو كان ممزوجـاً بمـا يتحلّـل كالسـكر أمكـن الالتـزام بمفطريّتـه؛ لصـدق الأكل؛ لأنّ أكل كلّ شـيء بحسـبه، وسـيأتي التعـرّض لذلك.

ثـمّ إنّه قـد يقـال: بالتفصيل بين مـا إذا وجد طعمـه وبين غيـره، وبه يجمع بيـن الروايـات، وتجعـل صحيحـة محمد بن مسـلم شـاهداً عليـه، باعتبـار أنّ ظاهرهـا التحريـم وأنّ عمل الإمـام عليه السلام كان بتخيّـل عدم وجـدان طعمه، وبعد وجدانه نهى عنه.

وفيه: أنّ هذا يتوقف:

أوّلاً: على تفسـير قوله: «فوجدت في نفسـي منه شـيئاً» بوجـدان طعمه في ريقه.

وثانياً: علـى إمكان صدور الحرام مـن المعصوم اشـتباهاً وجهلاً بالموضوع، فإنّـه حينئـذٍ يمكـن أن يؤخـذ بظاهـر قولـه عليه السلام: «إيّـاك أن تمضـغ علـكاً» في التحريـم، لكـن كلا الأمريـن غير تام:

أمّـا الأوّل فلاحتمـال أن يـراد وجـدان نـوع مـن الحـزازة وعدم المناسـبة مع الصـوم بـل هـو الظاهـر، وإلّا لقـال: «فوجـدت طعمه فـي حلقـي» ونحوه.

وأمّـا الثاني فالصحيح أنّ المعصوم لا يصدر منه الحرام حتّى اشـتباهاً. نعم، قـد يقال: إنّه ليـس معصوماً عن الاشـتباه والخطأ في الموضوعـات الخارجيّة، إلّا أنّـه لا يعني تجويز صدور الحرام منه اشـتباهاً.

فالصحيح: دلالة الرواية على عدم الحرمة استناداً إلى فعل المعصوم، نعم تدلّ على وجود حزازة فيه فيناسب الكراهة.

ثمّ إنّ السيد الحكيم قدس سره[1] قيّد الحكم بالمفطريّة في صورة تفتّت الأجزاء بما إذا لم تكن مستهلكة، وإلّا فالحكم بالإفطار غير ظاهر.

واعترض عليه السيد الخوئي قدس سره[2] بأنّه إنّما يتمّ لو كان الواجب على الصائم ترك الأكل والشرب، وأمّا حيث كان الواجب الاجتناب عن الطعام والشراب كما في صحيحة محمد بن مسلم: «لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب... الخ» فهو ـ أي: الاجتناب ـ لا يتحقّق مع ابتلاع الأجزاء المتفتّتة من العلك حتّى في فرض الاستهلاك، فإنّه إنّما يمنع من صدق الأكل لا من صدق عدم الاجتناب.

وفيه: أنّ المفهوم عرفاً من اجتناب الطعام والشراب هو اجتناب أكل الطعام وشرب الشراب فيرجع إلى اجتناب الأكل والشرب، والمفروض عدم صدق الأكل باعترافه مع الاستهلاك، فالصحيح ما ذكره السيد الحكيم قدس سره. نعم، إذا كانت الأجزاء المستهلكة كثيرة مع تكرّر ابتلاع الريق المستهلك فيه الريق بحيث يصير مجموع ما ابتلعه منه مقداراً معتدّاً به فلا يبعد تحريمه على أساس أنّ تحريم الأكل ليس لخصوصيّة كونه أكلاً في مقابل إيصال الطعام إلى الجوف بطريق آخر، بل لما يترتّب عليه من تغذية البدن وتزويده بالطاقة.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٢٨.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٢٩٥.

وكذا لا بأس بجلوسه في الماء(١) ما لم يرتمس رجلاً كان أو امرأة وإن كان يكره لها ذلك(٢)

---

(١) بلا خلاف، ويدلّ عليه صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الصائم يستنقع في الماء، ويصبّ على رأسه، ويتبرّد بالثوب، وينضح بالمروحة، وينضح البوريا تحته، ولا يغمس رأسه في الماء»[١]، ورواية الحسن بن راشد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصائم يستنقع في الماء؟ قال: نعم»[٢]، والرواية صريحة في جواز استنقاع الرجل الصائم في الماء، ومعتبرة حنان بن سدير أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم، يستنقع في الماء؟ قال: «لا بأس، ولكن لا ينغمس، والمرأة لا تستنقع في الماء؛ لأنّها تحمل الماء بقُبُلها»[٣]، وصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصائم يستنقع في الماء ولا يرمس رأسه»[٤].

(٢) كما هو المشهور[٥]؛ لإطلاق الروايات السابقة، فإنّ «الصائم» فيها يشمل الذكر والأنثى، خلافاً للحلبي فوجوب القضاء فقط، وللقاضي وابن زهرة فالقضاء والكفارة.

واستدلّ للمنع بموثقة حنان بن سدير المتقدّمة، وحملها الباقون على الكراهة؛ لظهور التعليل فيها في عدم قادحيّة نفس الاستنقاع للصوم، وإنّما

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٦، ب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧، ب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧، ب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧، ب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٧.

(٥) جواهر الكلام ١٦ : ٣٢٤ / مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٢٨.

يضرّ من جهة حمل الماء بالقُبُل، فلا مانع منه إذا لم يحصل الحمل المذكور، فيكون النهي عن الاستنقاع لكونه مظنّة للحمل المذكور.

أقول: إنّ هذا لا يوجب الحمل على الكراهة، فأيّ ضير في الالتزام بالتحريم كما هو ظاهرها باعتبار الملازمة العاديّة بين الأمرين، فإنّ اهتمام الشارع بعدم تحقّق الحمل المذكور قد يستوجب النهي عمّا يؤدّي إليه عادةً أو غالباً.

نعم، حمل الماء بالقُبُل ليس من المفطرات؛ لعدم كونه أكلاً ولا شرباً ولا احتقاناً ولم يلتزم أحد بمفطريّته حتّى المخالف في هذه المسألة، إذن ما معنى النهي عن الاستنقاع مع تعليله بذلك؟ فالظاهر حمله على الكراهة مع عدم إضراره بالصوم، ويكون المكروه في الحقيقة ما يلازمه من حمل الماء.

وأمّا ما ذكره السيد الخوئي قدس سره[1] وغيره من كون المسألة ابتلائيّة لأكثر النساء فلو كان الاستنقاع من المفطرات لكان من الواضحات مع أنّه ليس كذلك.

ففيه: منع كون المسألة ابتلائيّة لأكثر النساء خصوصاً في زمان صدور النص، وخصوصاً إذا قلنا بأنّ الجلوس في الماء إلى حدّ النصف مأخوذ في مفهوم الاستنقاع ولذا عبّر الماتن قدس سره به، بل الأمر كذلك حتّى إذا أُريد به الدخول في الماء والتبرّد به.

وعلى كلّ حال، لا يمكن الالتزام بالمفطريّة استناداً إلى هذه الرواية، والأقرب حملها على الكراهة.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٢٩٧.

ولا ببلّ الثوب ووضعه على الجسد(١)

(١) بـلا خلاف، بل ادّعي الإجماع عليه[١]، والروايات فيه متعارضة، فالمجوّزة مثل صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة[٢]، فإنّ الظاهر من التبرّد بالثوب وضعه على الجسد وهو مبلول، والمانعة مثل رواية مثنى الحنّاط والحسن الصيقل قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم يرتمس في الماء؟ قال: لا، ولا المُحرم، قال: وسألته عن الصائم أيلبس الثوب المبلول؟ قال: لا»[٣]، ومعتبرة الحسن بن راشد[٤]، ورواية الحسن الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصائم يلبس الثوب المبلول؟ قال: لا، ولا يشمّ الريحان»[٥]، ورواية عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تلزق ثوبك إلى جسدك وهو رطب وأنت صائم حتّى تعصره»[٦] باعتبار أنّ عصر الثوب لا ينافي بقاء البلل.

والروايات المانعة غير تامّة سنداً عدا الثانية، فإنّ الظاهر أنّ المراد به الحسن بن راشد الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام والذي يروي عنه كثيراً حفيده القاسم بن يحيى، وهو وإن لم يوثّق صريحاً إلّا أنّ رواية ابن أبي عمير عنه كما في هذه الرواية يكفي لإثبات وثاقته. نعم، هي معارضة

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣٢٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٦، ب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٦، ب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧، ب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨، ب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٠.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٦، ب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

ولا بالسواك باليابس(١)

بصحيحة محمد بن مسلم الظاهرة في محل الكلام أو الشاملة له على الأقل، وبعد التعارض يتعيّن حمل المانعة على الكراهة؛ لصراحة المجوّزة في الجواز.

(١) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه كما في الجواهر[١]، وقد دلّت النصوص الكثيرة على ذلك أيضاً، وهناك تركيز على تجويز السواك في جميع الأوقات في نهار الصوم، والظاهر أنّ ذلك في مقابل العامّة حيث هناك رأي لهم يفرّق بين ما قبل الزوال وبين ما بعده.

منها: صحيحة عبد الله ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «يستاك الصائم أيّ ساعة من النهار أحبَّ»[٢].

ومنها: صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام أيستاك الصائم بالماء وبالعود الرطب يجد طعمه؟ فقال: لا بأس به»[٣].

ومنها: رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن السواك للصائم؟ قال: يستاك أيّ ساعة شاء من أوّل النهار إلى آخره»[٤].

ومنها: رواية محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم أيّ ساعة يستاك من النهار؟ قال: متى شاء»[٥].

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣٦٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٢، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٣، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٣، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٣، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٦.

بل الرطب أيضاً(١)

ومنها: رواية الحسين بن أبي العلاء قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السواك للصائم؟ فقال: نعم يستاك أيّ النهار شاء»[١]، وهي تامّة سنداً.

والقدر المتيقّن من هذه الروايات هو السواك باليابس.

(١) كما هو المشهور[٢] خلافاً للعماني حيث منع منه[٣]، والمراد به السواك والعود الأخضر الذي تكون فيه رطوبة ذاتيّة لا ما تكون فيه رطوبة عرضيّة من الماء أو غيره، فإنّ السواك به وابتلاع ما فيه من الرطوبة يفسد الصوم عندهم.

والروايات الواردة فيه على طائفتين:

الطائفة الأولى: الروايات المجوّزة، مثل صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: أيستاك الصائم بالماء وبالعود الرطب يجد طعمه؟ فقال: لا بأس به»[٤]، وصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه كره للصائم أن يستاك بسواك رطب، وقال: لا يضرّ أن يبلّ سواكه بالماء ثمّ ينفضه حتّى لا يبقى فيه شيء»[٥] بناءً على إرادة الكراهة الاصطلاحيّة بقرينة ذيلها، ومعتبرة الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: «كان علي عليه السلام يستاك وهو صائم في أوّل النهار وفي آخره

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٤، ب ٣٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٩.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٣٦٢.

(٣) منتهى المطلب ٩ : ٩٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٣، ب ٣٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٥، ب ٣٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١١.

في شهر رمضان»[١]، ورواية الرازي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سأله بعض جلسائه عن السواك في شهر رمضان، قال: جائز، فقال بعضهم: إنّ السواك تدخل رطوبته في الجوف، فقال: ما تقول في السواك الرطب تدخل رطوبته في الحلق؟ فقال: الماء للمضمضة أرطب من السواك الرطب، فإن قال قائل: لا بدّ من الماء للمضمضة من أجل السنّة فلا بدّ من السواك من أجل السنّة التي جاء بها جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله»[٢].

الطائفة الثانية: الروايات المانعة، مثل صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يستاك الصائم أيّ النهار شاء، ولا يستاك بعود رطب»[٣]، وصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصائم يستاك؟ قال: لا بأس به، وقال: لا يستاك بسواك رطب»[٤]، وصحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يستاك الصائم بعود رطب»[٥]، وموثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الصائم ينزع ضرسه؟ قال: لا، ولا يدمي فاه، ولا يستاك بعود رطب»[٦].

والظاهر تقديم أدلّة الجواز؛ لصراحتها معتضدة بإطلاقات أدلّة استحباب السواك وأدلّة استحباب السواك للصائم، فتحمل المانعة على الكراهة أو على التقيّة ـ على ما قيل ـ، وقد يشهد به رواية الرازي ومعتبرة الحسين بن علوان، فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٥، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٣، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٤، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٤، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٠.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٤، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٧.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٥، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

لكن إذا خرج المسواك من فمه لا يردّه وعليه رطوبة، وإلّا كانت كالرطوبة الخارجيّة لا يجوز بلعها إلّا بعد الاستهلاك في الريق(١)، وكذا لا بأس بمصّ لسان الصبي(٢) أو الزوجة(٣) إذا لم يكن عليه رطوبة(٤)

(١) لأنّها تعدّ رطوبة خارجيّة كما ذكره، وقد عرفت أنّ الجائز هو السواك بالعود الأخضر وإن استلزم ابتلاع الرطوبة الذاتيّة الموجودة فيه.

(٢) لا نصّ ظاهراً في الصبي، إلّا أنّ صحيحة أبي ولّاد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أُقبّل بنتاً لي صغيرة وأنا صائم فيدخل في جوفي من ريقها شيء، قال: فقال لي: لا بأس ليس عليك شيء»[1] تدلّ على الجواز هنا، بل يمكن الاستدلال بما دلّ على جواز مصّ لسان الزوجة والزوج ـ كما سيأتي ـ بعد إلغاء الخصوصيّة.

(٣) يدلّ عليه صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل الصائم أله أن يمصّ لسان المرأة أو تفعل المرأة ذلك؟ قال: لا بأس»[2]، وصحيحة أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصائم يقبّل؟ قال: نعم ويعطيها لسانه تمصّه»[3].

(٤) ولكنّه خلاف إطلاق الروايات المجوّزة، فإنّ الغالب وجود الرطوبة في اللسان، فإنّ تجويز المصّ من دون التنبيه على لزوم تجفيفه ومن دون التحذير من ابتلاعه ظاهر في الجواز وإن كان عليه رطوبة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٢، ب ٣٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٢، ب ٣٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٢، ب ٣٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

ولا بتقبيلها أو ضمّها أو نحو ذلك(١).

ومنه يظهر عدم صحّة دعوى أنّ الروايات واردة لبيان حكم مجرّد المصّ فلا تدلّ على جوازه وإن كان عليه رطوبة وعلى جواز الابتلاع.

ويمكن الاستدلال على الجواز وإن كان عليه رطوبة وجواز الابتلاع بصحيحة أبي ولّاد المتقدّمة.

(١) ويدلّ على الجواز صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تنقض القُبلة الصوم»[١]، وصحيحة جميل وزرارة وأبي بصير، جميعاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تنقض القُبلة الصوم»[٢]، وموثقة سماعة بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القُبلة في شهر رمضان للصائم أتفطر؟ قال: لا»[٣]، ومرسلة الصدوق قال: «سُئل النبي صلى الله عليه وآله عن الرجل يقبّل المرأة وهو صائم، قال: هل هي إلّا ريحانة يشمّها»[٤].

نعم، ذهب المشهور[٥] إلى الكراهة لدلالة جملة من الروايات عليه، مثل معتبرة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «والمباشرة ليس بها بأس ولا قضاء يومه، ولا ينبغي له أن يتعرّض لرمضان»[٦] لظهورها في عدم حرمة المباشرة وإن كانت مكروهة لحرمة شهر رمضان، ومثل رواية الأصبغ بن نباتة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٧، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٩، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٠، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٨، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٥) جواهر الكلام ١٦ : ٣١٤.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠١، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٧.

قال: «جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أقبّل وأنا صائم؟ فقال له: عف صومك فإنّ بدو القتال اللطام»[١]، ومعتبرة المدائني قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا أصبحت صائماً فليصم سمعك وبصرك من الحرام، وجارحتك وجميع أعضائك من القبيح، ودع عنك الهذي وأذى الخادم، وليكن عليك وقار الصائم، وألزم ما استطعت من الصمت والسكوت إلّا عن ذكر الله، ولا تجعل يوم صومك كيوم فطرك، وإيّاك والمباشرة والقُبل والقهقهة بالضحك، فإنّ الله يمقت ذلك»[٢].

وقد يستفاد من أخبار أخرى اختصاص الكراهة بالشاب، مثل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن رجل يمسّ من المرأة شيئاً أيفسد ذلك صومه أو ينقضه؟ فقال: إنّ ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة أن يسبقه المني»[٣]، وصحيحة منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الصائم يقبّل الجارية والمرأة؟ فقال: أمّا الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس، وأمّا الشاب الشبق فلا؛ لأنّه لا يؤمن، والقُبلة إحدى الشهوتين، قلت: فما ترى في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها؟ فقال لي: إنّك لشبق يا أبا حازم»[٤]، وصحيحة عبد الله بن سنان: «أنّه روى عن أبي عبد الله عليه السلام رخصةً للشيخ في المباشرة»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٠، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦٥، ب ١١ من أبواب آداب الصائم، ح ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٧، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٧، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٩، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٨.

وقد يستفاد من روايات أخرى اختصاص الكراهة بذوي الشهوة ومن يحرّك ذلك شهوته، مثل صحيحة محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه سُئل: هل يباشر الصائم أو يقبّل في شهر رمضان؟ فقال: «إنّي أخاف عليه، فليتنزّه من ذلك إلّا أن يثق أن لا يسبقه منيّه»[1]، فإنّ ذا الشهوة لا يكون واثقاً من سبق منيّه، ورواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن المرأة هل يحلّ لها أن تعتنق الرجل في شهر رمضان وهي صائمة فتقبّل بعض جسده من غير شهوة؟ قال: لا بأس»[2]، وروايته الأخرى قال: «وسألته عن الرجل هل يصلح له وهو صائم في رمضان أن يقلب الجارية فيضرب على بطنها وفخذها وعجزها؟ قال: إن لم يفعل ذلك بشهوة فلا بأس به، وأمّا بشهوة فلا يصلح»[3]، مضافاً إلى التعليل في صحيحة الحلبي وصحيحة منصور بن حازم المتقدّمتين، فإنّ ذا الشهوة يتحقّق فيه الخوف وعدم الأمن، ومن هنا تعدّدت الأقوال في المسألة: فقولٌ بالكراهة مطلقاً، وقولٌ باختصاصها بالشاب[4]، وقولٌ باختصاصها بذي الشهوة[5].

أقول: يمكن حمل ذلك على اختلاف مراتب الكراهة فتكون أشدّ في الشاب وذي الشهوة، ويؤيّده معتبرتا الحسن بن راشد قال: «قلت لأبي

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٠، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠١، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠١، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٩.

(٤) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٦٣.

(٥) تذكرة الفقهاء ٦ : ٩١ / مدارك الأحكام ٦ : ١٢٤.

مسألة ١: إذا امتزج بريقه دم واستهلك فيه يجوز بلعه على الأقوى، وكذا غير الدم من المحرّمات والمحلّلات(١)

عبد الله عليه السلام: الصائم يشمّ الريحان؟ قال: لا، لأنّه لذة ويكره له أن يتلذّذ»[١]، وقال الصدوق: «كان الصادق عليه السلام إذا صام لا يشمّ الريحان، فسُئل عن ذلك فقال: إنّي أكره أن أخلط صومي بلذّة». ورواه في العلل عن محمد بن موسى بن المتوكّل، عن السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن عبد الله بن الفضل النوفلي، عن الحسن بن راشد قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام... الخ» وذكره مثله[٢]، فلاحظ.

هذا مع عدم قصد الإنزال ـ وإلّا كان من قصد المفطر وهو مخلّ بالنيّة المعتبرة في صحّة الصوم ـ ومع الوثوق بعدم الإنزال وإلّا فسد صومه، لاحظ صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة.

(١) إذ يصدق على بلعه بعد الاستهلاك أنّه بلع الريق فقط، ولا يصدق بلع الدم لا منفرداً ولا ممزوجاً بالريق؛ لعدم الموضوع بعد فرض استهلاكه.

ولعلّ التعبير بالأقوى لاحتمال تنجّس الريق بملاقاة الدم، ولكنّه يتوقف على القول بنجاسة الريق بملاقاة النجس وأنّ تطهيره لا يكفي فيه مجرّد زوال عين النجاسة وأنّ الدم من الخارج لا من داخل الفم، وأمّا إذا قلنا بواحد من هذه الثلاثة، كأن قلنا بعدم نجاسة الريق بملاقاة النجس أو قلنا بطهارته على فرض نجاسته بزوال عين النجس أو فرضنا كون الدم من

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٣، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٥، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٥.

والظاهر عدم جواز تعمّد المزج والاستهلاك للبلع، سواء كان مثل الدم ونحوه من المحرّمات أو الماء ونحوه من المحلّلات، فما ذكرنا من الجواز إنّما هو إذا كان ذلك على وجه الاتّفاق(١).

الداخل فلا مجال لهذا الاحتمال، والظاهر تماميّة الثاني حتّى لو قلنا بالأوّل وفرضنا الثالث؛ لأنّ الريق يطهر بزوال عين النجاسة.

(١) يمكن ذكر وجهين لما ذكره الماتن قدس سره:

الوجه الأوّل: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره[1] من أنّه وإن لم يصدق على الابتلاع الأكل والشرب لأجل الاستهلاك إلّا أنّ التكليف لا يقتصر على المنع من الأكل والشرب، بل الصائم مكلّف بمقتضى قوله عليه السلام: «لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب... الخ» بالاجتناب عن الطعام والشراب، ومعنى الاجتناب أن يكون على جانب منه وبعيداً عنه، ومن الواضح أنّ المتعمّد في المقام غير مجتنب عن ذلك.

وفيه: ما تقدّم من أنّ المفهوم عرفاً من الأمر باجتناب الطعام والشراب هو الأمر باجتناب أكل الطعام وشرب الشراب فيرجع إلى الأمر بترك الأكل والشرب، والمفروض عدم صدق الأكل والشرب، أي: أنّه تارك لهما، فلا وجه لتحريمه.

الوجه الثاني: دعوى أنّه وإن لم يصدق أكل وابتلاع الدم ولا الممتزج منه ومن الريق لفرض الاستهلاك، لكن المفروض في صورة التعمّد أنّه قصد أكل

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٣٠١.

وابتـلاع ذلك قبل اسـتهلاكه، ومن الواضـح أنّ قصد بلع المفطر مفسـد للصوم وإن لـم يتعقبه المفطر.

وفيـه: أنّ المفروض عـدم صدق الأكل علـى ابتلاع الريق بعد الاسـتهلاك، والمفـروض أنّ مـا قصـده هو ذلـك وهو ليـس مفطراً، فـلا يكون قصـده قصداً للمفطر حتّى يكون مفسـداً.

والحاصـل: أنّ زمان قصـد الابتـلاع وإن كان متقدّماً على الاسـتهلاك إلّا أنّ مـا يقصـد هـو الابتـلاع بعـد الاسـتهلاك والمفـروض أنّه ليـس مـن المفطرات؛ لعـدم صـدق الأكل والشـرب، فـلا يكون قصـده من قصـد المفطر.

وعليـه فالصحيـح: عـدم الفـرق بيـن صـورة الاتّفـاق والتعمّـد فـي جـواز الابتـلاع. نعـم، في صـورة التعمّـد إذا أدّى ذلك إلى تنـاول مقدار معتـدّ به من المفطـر تدريجـاً فالجـواز لا يخلـو مـن إشـكال على مـا تقدّم.

فصل

فيما يكره للصائم

فصل
فيما يكره للصائم

يكره للصائم أُمور:

أحدها: مباشرة النساء لمساً وتقبيلاً وملاعبة، خصوصاً لمن تتحرّك شهوته بذلك(١)، بشرط أن لا يقصد الإنزال(٢) ولا كان من عادته(٣)، وإلّا حرم إذا كان في الصوم الواجب المعيّن.

(١) على ما تقدّم.

(٢) لأنّه من قصد المفطر.

(٣) باعتبار أنّ ذلك يوجب الوثوق بالإنزال فيكون قد قصد فعلاً يترتّب عليه الإنزال عادةً وإن لم يكن قاصداً له مباشرةً، وهذا يكفي في صدق التعمّد إلى الفعل، بل تقدّم الإشكال في الجواز حتّى مع احتمال الإنزال من دون وثوق؛ لأنّ جواز المباشرة علّق في بعض الأخبار على الوثوق بعدم الإنزال، كصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه سُئل هل يباشر الصائم أو يقبّل في شهر رمضان، فقال: إنّي أخاف عليه، فليتنزّه من ذلك إلّا أن يثق أن لا يسبقه منيّه»[١]، فلاحظ.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٠، ب ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

الثاني: الاكتحال بما فيه صَبِر أو مِسك أو نحوهما ممّا يصل طعمه أو رائحته إلى الحلق، وكذا ذرّ مثل ذلك في العين(١).

(١) في الجواهر[١] نفي الخلاف من كراهة الاكتحال بما فيه صبر ممّا يجد طعمه أو مسك.

والروايات الواردة في الاكتحال على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يتضمّن النهي عنه مطلقاً، مثل صحيحة سعد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عمّن يصيبه الرَمَد في شهر رمضان هل يذُرُّ عينه بالنهار وهو صائم؟ قال: يذُرُّها إذا أفطر ولا يذُرُّها وهو صائم»[٢]، وموثقة الحسن بن علي قال: «سألت أبا الحسن (الرضا) عليه السلام عن الصائم إذا اشتكى عينه يكتحل بالذرور[٣] وما أشبهه أم لا يسوغ له ذلك؟ فقال: لا يكتحل»[٤]، وصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن الرجل يكتحل وهو صائم، فقال: لا، إنّي أتخوّف أن يدخل رأسه»[٥].

الطائفة الثانية: ما يتضمّن الترخيص مطلقاً، مثل صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في الصائم يكتحل قال: «لا بأس به ليس بطعام ولا شراب»[٦]، وصحيحة عبد الحميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالكحل

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣١٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٥، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٣) الذرور: هو ما يذرّ الإنسان شيئاً في العين لغرضٍ ما.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٦، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٨.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٦، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٩.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٤، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

للصائم»[١]، وصحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكحل للصائم، فقال: لا بأس به إنّه ليس بطعام يؤكل»[٢]، وصحيحة عبد الله بن ميمون، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام: «أنّه كان لا يرى بأساً بالكحل للصائم»[٣]، ومعتبرة الحسين بن أبي غندر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكتحل بكحل فيه مسك وأنا صائم؟ فقال: لا بأس به»[٤].

الطائفة الثالثة: ما يتضمّن التفصيل، مثل صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: «أنّه سُئل عن المرأة تكتحل وهي صائمة، فقال: إذا لم يكن كحلاً تجد له طعماً في حلقها فلا بأس»[٥]، وموثقة سماعة قال: «سألته عن الكحل للصائم، فقال: إذا كان كحلاً ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا بأس به»[٦]، ومعتبرة الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام كان لا يرى بأساً بالكحل للصائم إذا لم يجد طعمه»[٧].

والجمع العرفي بين هذه الطوائف يقتضي الالتزام بحرمة الاكتحال بما فيه مسك أو كان له طعم في الحلق وحلّيّة ما عداه، لكن معتبرة الحسين بن أبي غندور تدلّ على جواز الاكتحال بما فيه مسك، فلا بدّ من حمل النهي

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٦، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٧.
(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٥، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٦.
(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٥، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.
(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٧، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١١.
(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٥، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.
(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٤، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.
(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٧، ب ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

الثالث: دخول الحمام إذا خشي منه الضعف(١).

في مثل موثقة سماعة عن الكحل الذي فيه مسك على الكراهة؛ لصراحة هذه في الجواز.

وأمّا الاكتحال بما فيه طعم ـ إذا كان عنواناً آخر غير الاكتحال بالمسك ـ فظاهر النهي عنه وإن كان التحريم إلّا أنّ الإجماع المدّعى من أكثر من واحد على عدم حرمة الاكتحال مطلقاً يمنع من الالتزام بالتحريم، وكذا التعليل الوارد في بعض الروايات لجواز الاكتحال للصائم بأنّه ليس بطعام ولا شراب كما في صحيحة محمد بن مسلم[١] ومعتبرة ابن أبي يعفور[٢]، فإنّه يناسب عموم الترخيص لجميع أنواع الكحل حتّى ما فيه طعم أو مسك؛ لصدق التعليل فيه، كما لا يخفى.

ونتيجة ذلك الالتزام بالكراهة بما فيه مسك أو كان له طعم والالتزام بالحلّيّة بدون كراهة في الباقي، وهذا هو الذي ذهب إليه المشهور.

وقد يجمع بينها بحمل المرخّصة على الجواز بالمعنى الأعم، وحمل المانعة على الكراهة، وحمل المفصّلة على شدّة الكراهة، والنتيجة الالتزام بالكراهة مطلقاً مع الاختلاف في الشدّة والضعف.

(١) كما في صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه سُئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم، فقال: لا بأس ما لم يخش ضعفاً»[٣] المحمول فيه البأس على الكراهة للضرورة القائمة على جواز دخول الصائم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٤، ب ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٥، ب ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٨١، ب ٢٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

الرابع: إخراج الـدم المضعف بحجامة أو غيرها(١)

للحمـام، وأمّـا روايـة أبـي بصيـر قـال: «سـألت أبـا عبـد الله عليه السلام عـن الرجـل يدخـل الحمـام وهـو صائم، قـال: لا بـأس»[١] فهـي إمّـا أن تحمل علـى الجواز بالمعنـى الأعـم فـلا تنافـي الكراهـة فيمـا إذا خشـي الضعـف، وإمّـا أن تقيّـد بصحيحـة محمـد بـن مسـلم فيكـون مفادهـا لا بـأس إذا لـم يخـش الضعـف، ويـتّحـد حينئـذٍ مفادهما.

والظاهـر تقديـم الأوّل؛ لأنّ حمـل المطلـق علـى المقيّـد إنّمـا يتمّ فـي موارد الإلـزام، وأمّـا فـي غيرها فلا ملزم؛ لذلـك لعـدم التنافي، بـل يعمل بـكلٍّ منهما كمـا ذكـر فـي الأوّل. نعـم، النتيجـة واحـدة، وهـي اختصـاص الكراهـة بمـا إذا خشـي الضعف.

(١) لا يخفـى أنّ النصـوص فـي المقـام واردة في خصـوص إخراجـه بالحجامة إلّا روايـة واحـدة واردة فـي إدمـاء الفـم كمـا سـيأتي، ومع ذلـك فالظاهـر تعميم الحكـم لغيـر الحجامـة؛ وذلـك لموثقـة عمّـار، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام: «فـي الصائـم ينزع ضرسـه؟ قال: لا، ولا يدمي فاه، ولا يسـتاك بعود رطـب»[٢] الناهية عـن إدمـاء الفـم وقلـع الضـرس، ولعمـوم التعليـل فـي روايـات الحجامـة، مثل صحيحـة الحلبي، عـن أبي عبـد الله عليه السلام قال: «سـألته عن الصائـم أيحتجم؟ فقـال: إنّـي أتخـوّف عليه، أمـا يتخـوّف (به) على نفسـه؟ قلـت: مـاذا يتخوّف عليـه؟ قال: الغشـيان أو (أن) تثور به مرّة، قلت: أرأيـت إن قوى على ذلك ولم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٣، ب ٢٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٧، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

يخش شيئاً؟ قال: نعم إن شاء»[١]، وصحيحة سعيد الأعرج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم يحتجم؟ فقال: لا بأس إلّا أن يتخوّف على نفسه الضعف»[٢]، بل مقتضى التعليل التعميم لغير إخراج الدم ممّا يورث خوف الضعف أو الغشيان، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ظاهر البأس في الأخبار وإن كان التحريم فيما إذا خشي الضعف كما في صحيحة سعيد الأعرج ونحوها، ومقتضى الصناعة تقييد المطلقات، مثل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يحتجم الصائم في شهر رمضان»[٣]، وموثقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحجّام يحجم وهو صائم؟ قال: لا ينبغي، وعن الصائم يحتجم؟ قال: لا بأس»[٤] وغيرها، والالتزام بالحرمة فيما إذا خشي الضعف والجواز في غيره، لكن الالتزام بذلك مشكل؛ للإجماع بقسميه على عدم كونه من المفطرات كما في الجواهر[٥]، ولأنّ لسان بعض النصوص لسان الكراهة مثل صحيحة الحلبي[٦]، وصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يحتجم الصائم إلّا في شهر رمضان، فإنّي أكره أن يغرّر بنفسه إلّا أن لا يخاف على نفسه، وإنّا إذا أردنا الحجامة في رمضان احتجمنا ليلاً»[٧].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٧، ب ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٠، ب ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٨، ب ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٨١، ب ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

(٥) جواهر الكلام ١٦ : ٣١٩.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٧، ب ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٠، ب ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

وإذا علم بأدائه إلى الإغماء المبطل للصوم حرم(١)، بل لا يبعد كراهة كلّ فعل يورث الضعف أو هيجان المُرّة(٢).

الخامس: السَعوط مع عدم العلم بوصوله إلى الحلق، وإلّا فلا يجوز على الأقوى(٣).

وعليه يتعيّن حمل البأس والنهي الوارد في بعض النصوص على الكراهة، ويؤيّده صحيحة عبد الله بن ميمون، عن أبيه قال: «ثلاثة لا يفطرن الصائم: القيء والاحتلام والحجامة، وقد احتجم النبيﷺ وهو صائم، وكان لا يرى بأساً بالكحل للصائم»[(١)] الصريحة في عدم المفطريّة مطلقاً، وكذا الروايات المجوّزة مطلقاً، مثل صحيحة الحلبي[(٢)] وموثقة عمّار[(٣)] وغيرها.

(١) لأنّه من تعمّد ارتكاب المفطر المبطل.

(٢) لعدم الخصوصيّة.

(٣) السعوط بفتح السين وضم العين ما يصل إلى الدماغ من الأنف. والكلام يقع في حكمه مع عدم العلم بوصوله إلى الحلق كما في عبارة المتن، أو إذا لم يتعدَّ الحلق كما في الشرائع[(٤)]، وفي حكمه مع العلم بوصوله إلى ذلك، فهنا مقامان:

المقام الأوّل: إذا لم يعلم بوصوله إلى ذلك الحدّ، وحكمه الكراهة لموثقة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٠، ب ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٨، ب ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٨١، ب ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

(٤) شرائع الإسلام ١ : ١٧٦.

ليث المرادي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم يحتجم ويصبّ في أُذنه الدهن؟ قال: لا بأس إلّا السَعوط فإنّه يكره»[١]، ومعتبرة غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليهم السلام: «أنّه كره السَعوط للصائم»[٢]، فإنّ المتيقّن منها محل الكلام، كما أنّه لا يمكن الاستدلال بها على أكثر من الكراهة الاصطلاحيّة؛ لأنّ لفظ «الكراهة» ليس له ظهور في التحريم ولا في الكراهة الاصطلاحيّة، بل المراد الأعم منهما، أي: مطلق الحزازة والمنقصة، لكن المتيقّن منها المرتبة الخفيفة من الحزازة والمبغوضيّة المساوقة؛ للكراهة لثبوتها على كلّ حال دون المرتبة الشديدة المساوقة للتحريم؛ لاحتياجها إلى القرينة، فتحمل على الكراهة من باب الأخذ بالمتيقّن من مدلول الدليل.

وهذا هو الموافق للمحكي عن كثير من الفقهاء، خلافاً لما عن المفيد[٣] والديلمي[٤] حيث ذهبا إلى الحرمة والبطلان، وخلافاً للمحكي عن الإسكافي[٥] حيث ذهب إلى الجواز بلا كراهة، وقد تبيّن ما في هذين القولين ممّا ذكرناه.

المقام الثاني: إذا علم بوصوله إلى ذلك الحدّ، فقد حكي عن جماعة أنّه يوجب الإفطار، مثل الشيخ في المبسوط[٦]، وابن حمزة في الوسيلة[٧]،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٣، ب ٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٣) المقنعة : ٣٤٤.

(٤) المراسم العلويّة : ٩٨.

(٥) مختلف الشيعة ٣ : ٤١٧.

(٦) المبسوط ١ : ٢٧٣.

(٧) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٤٤.

وظاهر الشرائع، والقاضي[١]، والعلاّمة في المختلف[٢].

أقول: إنّ كلماتهم مختلفة في تعيين الصورة التي حكموا فيها بالحرمة والمفطريّة، ففي المتن جعلها العلم بوصوله إلى الحلق، وفي الشرائع[٣] جعلها ما يتعدّى الحلق، أي: يصل إلى الجوف، وفي الجواهر[٤] فسّر عبارة الشرائع بما يحصل به الإفطار من الحلق، ومن الواضح أنّه لا إشكال في الحرمة والبطلان إذا فرضنا العلم بوصوله إلى ما يحصل به الإفطار؛ لتعمّد الإفطار بذلك كما هو واضح، كما أنّه لا وجه لما في المتن من عدم الجواز إذا علم بوصوله إلى الحلق؛ لأنّ وصوله إليه من دون نزوله إلى الجوف لا يوجب المفطريّة؛ لعدم صدق أيّ عنوان من العناوين التي اعتبرت من المفطرات، وإنّما الكلام ينبغي أن يقع في صورة ما إذا علم بوصوله إلى الحلق وتعدّيه منه إلى الجوف، فهل يحكم بحرمته ومبطليّته للصوم أو لا؟

أقول: عرفت أنّ نصوص الباب محمولة على الكراهة، وحينئذٍ إن كانت مطلقة تشمل كلتا الصورتين المتقدّمتين كانت بنفسها دليلاً على عدم الحرمة في محل الكلام، وإن منعنا إطلاقها وقلنا أنّها مسوقة لبيان كراهة السَعوط ـ من حيث هو لا غير، ولا نظر لها إلى ما إذا علم بوصوله إلى الحلق ونزوله إلى الجوف ـ فهي ممّا لا يصحّ الاستدلال بها على الحرمة في المقام؛ لأنّها لا تدلّ على الحرمة أوّلاً، ولا تشمل المقام ثانياً.

---

(١) المهذّب ١ : ١٩٢.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٤١٧.

(٣) شرائع الإسلام ١ : ١٧٦.

(٤) جواهر الكلام ١٦ : ٣١٩.

إذن هـذه النصـوص إمّـا أن تكون دليـلاً على عـدم التحريم فـي المقام إذا قلنـا بإطلاقهـا وإمّا أن لا تشـمل المقام فلا يسـتفاد حكمـه منها.

نعم، اسـتدلّ في المستمسـك[1] على الحرمة بما دلّ علـى عدم جواز الأكل والشـرب الصادقين مع الوصول إلى الحلق.

وفيـه: مـا عرفت مـن أنّ مجـرّد الوصول إلـى الحلق لا يوجب صـدق الأكل والشـرب، بـل يمكن التأمّل في صدقهمـا حتّى مع فرض الوصـول إلى الجوف؛ لأنّ الظاهـر أنّ مـا يصـل إلى الجـوف بالاستنشـاق لا يصل إلى المعـدة بل إلى الرّئـة، ومعـه لا يصدق الأكل والشـرب، كما لا دليل على مفطريّـة كلّ ما يدخل الجـوف ولو لم يصل إلـى المعدة.

ثمّ لو تنزلنا وسـلّمنا وصوله إلى المعدة فهل يكفـي ذلك للحكم بالمفطريّة؟ الظاهر عدم الكفاية لأمور:

منهـا: مـا تقـدّم فـي مضـغ العلك مـن أنّـه إذا وجـد طعمه فـي ريقـه فهو لا يوجـب المفطريّـة حتّـى إذا كان ذلـك بسـبب تفتّـت أجزائـه إذا لـم يكـن لهـا وجـود محسـوس ومتميّـز وإنّمـا تـدرك من طريـق الطعـم؛ إذ لا يصـدق الأكل حينئـذٍ عرفـاً، والمقـام مـن هـذا القبيل ـ كمـا لا يخفـى ـ بـل أدون منه.

ومنهـا: صحيحـة أبـي ولّاد[2] المتقدّمـة فـي مـصّ لسـان الصبيّـة، فإنّهـا صريحـة فـي أنّ دخول شـيء من ريـق الصبيّة في جـوف الصائم لا يضـرّ بصومه.

ومنهـا: روايـات جـواز مضغ العلـك للصائم، فـإنّ مضغـه لا يخلو عـادةً من دخـول أجـزاء دقيقـة منه إلـى الجوف.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٣، ب ٣٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

السادس: شمّ الرياحين(١)

ومنها: رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام سُئل عن الذباب يدخل في حلق الصائم، قال: ليس عليه قضاء؛ لأنّه ليس بطعام»[١] فإنّها تشمل المقام بعموم التعليل، كما لا يخفى.

والمستفاد من ذلك أنّ ابتلاع مقادير صغيرة من الأمور المذكورة فيها حتّى مع العلم بذلك ـ كما هو ظاهر بعضها ـ جائز.

فالصحيح: ما عن المشهور من إطلاق القول بالكراهة.

(١) الأخبار الواردة فيه على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على المنع مع التعليل بأنّه لذّة ويكره للصائم أن يلتذّ، مثل:

١ـ معتبرة الحسن بن راشد الأولى قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصائم يشمّ الريحان؟ قال: لا، لأنّه لذة، ويكره له أن يتلذّذ»[٢].

٢ـ معتبرته الثانية المرويّة في الفقيه: «قال الصدوق: وكان الصادق عليه السلام إذا صام لا يشمّ الريحان، فسُئل عن ذلك، فقال: إنّي أكره أن أُخلّط صومي بلذّة»[٣]، ورواه في «العلل» عن محمد بن موسى بن المتوكّل، عن السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن عبد الله بن الفضل النوفلي، عن الحسن بن راشد قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام... الخ» وذكره مثله[٤]، والظاهر أنّ الرواية معتبرة سنداً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٠٩، ب ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٣، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٤، ح ١٨٨٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٥، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٥.

بحث رجالي في توثيق محمد بن موسى المتوكّل

أمّا بالنسبة إلى محمد بن موسى بن المتوكّل فإنّه وإن لم ينصّ على وثاقته بشكل صريح، لكنّه من مشايخ الشيخ الصدوق وقد أكثر الرواية عنه، وذكر السيد الخوئي قدس سره[1] بأنّه ذكره في المشيخة ـ فقط في طرقه إلى الكتب ـ في (٤٨) مورداً، ويعلّق السيد الخوئي قدس سره بأنّه (الشيخ الصدوق) يعتمد عليه وذكره مترحّماً مترضّياً عليه، وقد قلنا سابقاً بأنّ الترحّم لوحده لا يدلّ على شيء؛ لأنّ طلب الرحمة يمكن أن يقال لكلّ أحد، إلّا أنّ الترضّي وإن كان في حقيقته دعاء لكنّه اصطلاحاً لا يستعمل إلّا في الأعاظم من الشخصيّات الدينيّة المحترمة، ومنها يكون الترضّي بالنسبة إلى الشيخ الصدوق الذي لا يذكره في حقّ كلّ أحد لا يخلو من دلالة في الاعتماد عليه.

وقد وثّقه العلّامة[2] وابن داود[3]، ونقل السيد ابن طاووس في فلاح السائل[4] الاتّفاق على وثاقته، ولا أقلّ من أنّ بعض ذلك من الاتّفاق حاصل، ونحن يكفينا التوثيق ولو من واحد من القدماء، مضافاً إلى الترضّي وإكثار الشيخ الصدوق الرواية عنه بهذا المقدار.

وأمّا السعد آبادي وهو علي بن الحسين، فقد روى عنه الشيخ الكليني، ويذكر أبو غالب الزراري (الرجالي المعروف من الأسرة الجليلة المعروفة) في

---

(١) معجم رجال الحديث ١٨ : ٢٩٩، الرقم ١١٨٧٨.

(٢) خلاصة الأقوال : ١٤٩، الرقم ٥٨.

(٣) رجال ابن داود : ٣٣٧، الرقم ١٤٨٣.

(٤) فلاح السائل : ١٥٨.

كتابـه: «حدّثنـا مؤدّبي علي بن الحسـين السـعد آبـادي»، ويضـاف إلى ذلك أنّ الشـيخ ابـن قولويه فـي كامل الزيـارات روى عنه مباشـرةً، ونحن نسـتقرب بـأنّ روايـة ابـن قولويه عنه مباشـرةً يكـون توثيقاً لـه، وحينئذٍ نبني علـى توثيق السـعد آبادي لمجموع هـذه الأمور.

وأمّا أحمد بن عبد الله البرقي فلا إشكال في وثاقته.

وأمّـا عبـد الله بـن الفضـل النوفلـي فهـو أيضـاً ثقـة، وقـد وثّقـه النجاشـي صريحـاً فـي كتابـه[١]، وروى كتابـه ابـن أبـي عميـر، وهـذا يكفـي فـي توثيقـه.

٣ـ مرسـلة الكلينـي: «وروي أنّـه لا يشـمّ الريحـان؛ لأنّـه يكـره لـه أن يتلذّذ به»[٢].

الطائفة الثانية: ما يدلّ على المنع من دون تعليل، مثل:

١ـ موثقـة الحسـن بن راشـد، عن أبـي عبد الله عليه السلام قـال: «الصائم لا يشـمّ الريحـان»[٣]، وهـذه الروايـة معتبـرة سـنداً، و«إبراهيـم بـن أبـي بكـر» المذكـور فيهـا هـو إبراهيم بن أبـي بكر بن السـمال الأسـدي أو الأزدي علـى الاختلاف فـي الكتـب، وهو مـن أصحـاب الإمـام الكاظـم عليه السلام، وثّقـه النجاشـي صريحاً، وطريـق الشـيخ إلـى علي بن الحسـن بـن فضّـال صحيح.

٢ـ معتبـرة الحسـن بـن زيـاد الصيقل، عـن أبي عبـد الله عليه السلام قال: «سـألته عـن الصائم يلبس الثـوب المبلول؟ فقـال: لا، ولا يشـمّ الريحان»[٤]، والحسـن

(١) رجال النجاشي : ٢٢٣، الرقم ٥٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٢، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٤، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٤، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

خصوصاً النرجس(١)

بـن الصيقـل ثقـة؛ لرواية الأجـلّاء عنـه، مضافاً إلـى ما قيل بـأنّ كتابـه معتمد، وقـد نقل هـذا المعنـى الوحيد عـن صاحب منهـج المقال فـي تعليقتـه عليه.

٣ـ روايـة حريـز المرويّـة فـي العلـل والمحاسـن قـال: «سُـئل الصادق عليه السلام عـن المُحـرم يشـمّ الريحـان؟ قـال: لا، قيـل: والصائـم؟ قـال: لا، قيـل: يشـمّ الصائـم الغاليـة والدُخنـة؟ قـال: نعـم، قيل: كيـف حلّ لـه أن يشـمّ الطيب ولا يشـمّ الريحـان؟ قـال: لأنّ الطيـب سـنّة والريحـان بدعـة للصائـم»[١].

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على الجواز، مثل:

١ـ صحيحـة محمد بن مسـلم قـال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصائم يشـمّ الريحـان والطيب؟ قال: لا بـأس به»[٢].

٢ـ صحيحـة عبـد الرحمن بـن الحجّاج قال: «سـألت أبا الحسـن عليه السلام عن الصائـم يشـمّ الريحـان أم لا ترى ذلك لـه؟ فقال: لا بأس بـه»[٣] وغيرها.

والجمع بين هـذه الطوائف من الأخبـار يكون بحمل المانعـة على الكراهة؛ للاتّفـاق على عدم التحريـم وللروايات المجوّزة الصريحة فـي الجواز، وللتعليل في الطائفة الأولى؛ إذ لا يسـتفاد منهـا أكثر من الكراهة.

(١) للنهـي عنـه بالخصـوص، لروايـة محمد بن الفيـض قال: «سـمعت أبا عبد الله عليه السلام ينهى عـن النرجس، فقلت: جعلت فداك لِمَ ذلـك؟ فقال: لأنّه ريحان

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٥، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٩١، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٣، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٨.

الأعاجم»[١] المرويّة في الكافي والتهذيب والاستبصار نقلاً عن الكافي[٢]، ورواها الصدوق في الفقيه والعلل[٣] عن علي بن رئاب.

بحث رجالي في توثيق محمد بن العيص (الفيض)

نعم، الموجود في الاستبصار نقلاً عن الكافي «محمد بن العيص» ولعلّه تصحيف؛ لأنّ محمد بن الفيض هو المعنون في كتب الرجال دون محمد بن العيص.

نعم، في بعض النسخ المطبوعة من رجال الشيخ الطوسي[٤] يوجد محمد بن العيص بن المختار الجعفي في أصحاب الصادق عليه السلام، لكن السيد الخوئي قدس سره[٥] يقول: إنّ الموجود في بقيّة النسخ محمد بن الفيض بن المختار الجعفي، وهو الصحيح؛ لعدم وجود المعنون في الكتب.

ثمّ إنّك عرفت أنّ الموجود في الفقيه والعلل: «عن محمد بن الفيض التيمي، عن ابن رئاب» وأيضاً يحتمل التصحيف؛ وذلك لأنّ الشيخ عنونه في رجاله[٦] بـ «محمد بن الفيض التيمي تيم الرباب»، وفي رجال البرقي: «محمد بن الفيض التيمي من الرباب»[٧]، فلعلّه صُحّف في الفقيه والعلل إلى: «عن ابن رئاب».

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٢، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٢) الكافي ٤ : ١١٢، ح ٢ / تهذيب الأحكام ٤ : ٢٦٦، ح ٨٠٤ / الاستبصار ٢ : ٩٤، ح ٣٠٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٤، ح ١٨٧٨ / علل الشرائع ٢ : ٣٨٣، ب ١٤٤، ح ١.

(٤) رجال الشيخ الطوسي : ٢٩٨، الرقم ٢٨٧.

(٥) معجم رجال الحديث ١٨ : ١٢٩، الرقم ١١٥٤٦.

(٦) رجال الشيخ الطوسي : ٣١٣، الرقم ٤٦٤٦.

(٧) رجال البرقي : ١٣٤، الرقم ٧٩، أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام.

وعلى كلّ حال، فالموجود في مشيخة الفقيه[1] عنوانان:

الأوّل: «محمد بن الفيض» وطريقه إليه: جعفر بن محمد بن سرور، عن الحسين بن محمد بن عامر، عن عمّه عبد الله بن عامر، عن ابن أبي عمير، عنه.

الثاني: «محمد بن الفيض التيمي» وطريقه إليه: أبوه، عن أحمد بن إدريس، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن داود بن إسحاق الحذّاء، عنه.

والطريق إلى الأوّل فيه جعفر بن محمد بن سرور، وهو من مشايخ الصدوق، وقد ترضّى عنه في طريقه إلى عدّة أشخاص في المشيخة وفي الخصال وغيره.

والطريق إلى الثاني فيه داود بن إسحاق الحذّاء، وهو مجهول.

وإذا قلنا بصحّة الطريق الأوّل أمكن إثبات وثاقة محمد بن الفيض برواية ابن أبي عمير عنه، وحينئذٍ إن قلنا بوحدة المعنون وأنّ الصدوق له طريقان إليه وأحدهما صحيح أمكن إثبات صحّة رواية الفقيه؛ لأنّه يرويها بسنده عن محمد بن الفيض التيمي، والمفروض كونه شخصاً واحداً وللصدوق إليه طريق صحيح. نعم، لا يمكن تصحيح رواية الكافي والعلل؛ لوجود داود بن إسحاق الحذّاء في سندها بخلاف رواية الفقيه.

وأمّا إذا قلنا بالتعدّد أو احتملناه فلا يمكن تصحيح الرواية حتّى بسند الفقيه؛ لاحتمال أن يراد بمحمد بن الفيض فيها الشخص الآخر الذي طريق الصدوق إليه ضعيف بل لعلّه الأقرب؛ لأنّه عُرّف بالتيمي وهو الموجود في رواية الفقيه. والظاهر أنّ التعدّد محتمل لوجود عنوانين في مشيخة الفقيه

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٥٣٥ / ٤ : ٤٨٥.

والمراد بها كلّ نبت طيّب الريح(١).

السابع: بلّ الثوب على الجسد(٢).

الثامن: جلوس المرأة في الماء، بل الأحوط لها تركه(٣).

التاسع: الحُقنة بالجامد(٤).

العاشر: قلع الضِرس، بل مطلق إدماء الفم(٥).

مع اختصاص كلّ واحد منهما بطريق خاص، ووجود عنوانين في رجال الشيخ الطوسي[1]، فالظاهر عدم تماميّة الرواية سنداً.

(١) في مقابل أن يراد به نبت خاص يسمّى بالريحان، ولا ثمرة في ذلك؛ لعموم التعليل في معتبرتي الحسن بن راشد المتقدّمتين الشامل لكلّ نبت بل لكلّ ما يوجب تلذّذ الصائم.

(٢) كما تقدّم في الفصل السابق.

(٣) كما تقدّم في الفصل السابق.

(٤) تقدّم في مفطريّة الاحتقان جوازه وإن كان الأحوط استحباباً تركه خروجاً عن مخالفة من منع منه.

(٥) لموثقة عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الصائم ينزع ضرسه؟ قال: لا، ولا يدمي فاه، ولا يستاك بعود رطب»[2] المحمولة على الكراهة إجماعاً، وتقدّم في إخراج الدم المضعف ما له ربط بذلك.

---

(١) رجال الشيخ الطوسي : ٣١٣، الرقم ٤٦٤٦ / ٢٩٣، الرقم ٤٢٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٨، ب ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

الحادي عشر: السواك بالعود الرطب(١).

الثاني عشر: المضمضة عبثاً(٢)

(١) كما تقدّم في أوّل الفصل السابق.

(٢) الروايات التي قد يدّعى استفادة الكراهة منها عبارة عن مرسلة حمّاد، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الصائم يتمضمض ويستنشق؟ قال: نعم، ولكن لا يبالغ»[١]، ورواية الريان بن الصلت، عن يونس قال: «الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء، وإن تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فليس عليه شيء وقد تمّ صومه، وإن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة، والأفضل للصائم أن لا يتمضمض»[٢]، وموثقة عمّار الساباطي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم، قال: ليس عليه شيء إذا لم يتعمّد ذلك، قلت: فإن تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء؟ قال: ليس عليه شيء، قلت: فإن تمضمض الثالثة قال: فقال: قد أساء، ليس عليه شيء ولا قضاء»[٣]، ورواية زيد الشحّام، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الصائم يتمضمض، قال: لا يبلع ريقه حتّى يبزق ثلاث مرّات»[٤].

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٧١، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٧١، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٢، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٩١، ب ٣١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

وكذا إدخال شيء آخر في الفم لا لغرض صحيح(١).

أمّا الأولى فهي مضافاً إلى إرسالها لا يستفاد منها النهي عن المضمضة عبثاً بل مفادها النهي عن المبالغة فيها.

وأمّا الثانية فهي ليست دالّة على الكراهة، بل على أفضليّة ترك المضمضة، بل حتّى لو دلّت على الكراهة فلا يستفاد منها كراهة المضمضة عبثاً، بل الكراهة مطلقاً، على أنّ كونها رواية غير واضح، بل الظاهر أنّها من فتاوى يونس كما في الجواهر[1].

وأمّا الثالثة فلا يبعد استفادة الكراهة من قوله عليه السلام: «قد أساء» لكن الكراهة تثبت لخصوص المضمضة الثالثة للصائم فيما لو سبقه الماء في المرّتين الأوليين لا مطلقاً.

وأمّا الرابعة فليس فيها دلالة على الحكم التكليفي بل هي مجرّد احتياط من ناحية دخول الماء في الجوف، فالأمر بالبزاق ثلاث مرّات احترازاً عن ذلك.

وعليه فلا دليل على كراهة المضمضة عبثاً.

(١) ورد في فقه الرضا عليه السلام: «واحذر السواك من الرطب، وإدخال الماء في فيك للتلذّذ في غير وضوء، فإن دخل منه شيء في حلقك فقد أفطرت وعليك القضاء»[2] التحذير من إدخال الماء في الفم للتلذّذ في غير وضوء، وهو عنوان آخر غير المذكور في المتن وإن كان رخّص فيه.

نعم، يمكن الاستدلال على كراهة ما ذكره الماتن بمعتبرتي الحسن بن راشد[3] المتقدّمتين باعتبار عموم التعليل الشامل له.

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٢٨٩.

(٢) مستدرك الوسائل ٧ : ٣٣٣، ب ١٤، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٩١، ب ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٧ وح ١٥.

الثالث عشر: إنشاد الشعر، ولا يبعد اختصاصه بغير المراثي أو المشتمل على المطالب الحقّة من دون إغراق أو مدح الأئمّة عليهم السلام وإن كان يظهر من بعض الأخبار التعميم(١).

---

(١) الروايات في هذا المقام على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على الكراهة مطلقاً سواء كان في شهر رمضان أو في غيره، وسواء كان في النهار أو في الليل، وسواء كان شعر حقٍّ أو لا، مثل: صحيحة حمّاد الأولى قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يكره رواية الشعر للصائم وللمُحرم وفي الحرم وفي يوم الجمعة، وأن يروى بالليل، قال: قلت: وإن كان شعر حقّ؟ قال: وإن كان شعر حقّ»[١]، وصحيحته الثانية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينشد الشعر بالليل، ولا ينشد في شهر رمضان بليل ولا نهار، فقال له إسماعيل: يا أبتاه فإنّه فينا، قال: وإن كان فينا»[٢].

الطائفة الثانية: ما دلّ على اختصاص الكراهة بغير مراثي الأئمّة عليهم السلام، مثل مرسلة الطبرسي عن خلف بن حمّاد قال: «قلت للرضا عليه السلام: إنّ أصحابنا يروون عن آبائك عليهم السلام أنّ الشعر ليلة الجمعة ويوم الجمعة وفي شهر رمضان وفي الليل مكروه، وقد هممت أن أرثي أبا الحسن عليه السلام وهذا شهر رمضان، فقال لي: اِرثِ أبا الحسن في ليلة الجمعة وفي شهر رمضان وفي الليل وفي سائر الأيّام، فإنّ الله يكافئك على ذلك»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦٩، ب ١٣ من أبواب آداب الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦٩، ب ١٣ من أبواب آداب الصائم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٤ : ٥٩٩، ب ١٠٥ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٨.

الرابع عشر: الجدال والمراء وأذى الخادم والمسارعة إلى الحلف ونحو ذلك من المحرّمات والمكروهات في غير حال الصوم، فإنّه تشتدّ حرمتها أو كراهتها حاله(١).

ومقتضى القاعدة وإن كان الالتزام بالتخصيص والتقييد إلّا أنّ ضعف سند الثانية عكس الأولى يمنع من ذلك، ويتعيّن الأخذ بالأولى والالتزام بالكراهة مطلقاً. مضافاً إلى أنّ الثانية ناظرة إلى إنشاء الشعر وهو غير إنشاده الذي هو محل الكلام.

(١) كما في رواية المدائني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الصيام ليس من الطعام والشراب وحده، ثمّ قال: قالت مريم: إنّي نذرت للرحمن صوماً، أي: صوماً وصمتاً، فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم وغضّوا أبصاركم ولا تنازعوا ولا تحاسدوا، قال: وسمع رسول الله صلى الله عليه وآله امرأة تسبّ جاريةً لها وهي صائمة، فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله بطعام، فقال لها: كُلي، فقالت: إنّي صائمة، فقال: كيف تكونين صائمة وقد سببت جاريتك، إنّ الصوم ليس من الطعام والشراب فقط، قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا صمت فليصم سمعك وبصرك من الحرام والقبيح، ودع المراء وأذى الخادم، وليكن عليك وقار الصائم، ولا تجعل يوم صومك كيوم فطرك»[1]، وبالإسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الصيام ليس من الطعام والشراب وحده، إنّما للصوم شرط يحتاج أن يحفظ حتّى يتمّ الصوم، وهو الصمت الداخل، أما تسمع قول مريم بنت عمران: إنّي نذرت للرحمن صوماً فلن أكلّم اليوم إنسيّاً، يعني: صمتاً، فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم عن الكذب، وغضّوا أبصاركم، ولا تنازعوا، ولا تحاسدوا،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦٣، ب ١١ من أبواب آداب الصائم، ح ٣.

ولا تغتابـوا، ولا تمـاروا، ولا تكذبـوا، ولا تباشـروا، ولا تخالفـوا، ولا تغاضبـوا، ولا تسـابّوا، ولا تشـاتموا، ولا تنابـزوا، ولا تجادلـوا، ولا تُبـادوا، ولا تظلمـوا، ولا تسـافهوا، ولا تضاجـروا، ولا تغفلـوا عن ذكـر الله وعـن الصلاة، وألزمـوا الصمت والسـكوت والحلـم والصبـر والصـدق ومجانبة أهـل الشـرّ، واجتنبوا قـول الزور والكـذب والفَـري والخصومـة وظـنّ السَّـوء والغيبـة والنميمـة، وكونـوا مشـرفين علـى الآخـرة منتظريـن لأيّامكـم منتظرين لمـا وعدكـم الله متزوّدين للقـاء الله، وعليكـم السـكينة والوقـار والخشـوع والخضـوع وذلّ العبـد الخائف مـن مولاه راجيـن خائفيـن راغبيـن راهبيـن، قـد طهّرتـم القلـوب مـن العيوب، وتقدّسـت سـرائركم مـن الخَـب، ونظفت الجسـم من القـاذورات، تبـرأ إلى الله مـن عداه، وواليـت الله فـي صومـك بالصمت مـن جميـع الجهات ممّـا قد نهـاك الله عنه فـي السـرّ والعلانيـة، وخشـيت الله حقّ خشـيته في السـرّ والعلانيـة، ووهبت نفسـك لله فـي أيّـام صومـك، وفرغت قلبـك لـه، ونصبت قلبـك له فيمـا أمرك ودعـاك إليـه، فـإذا فعلـت ذلـك كلّـه فأنـت صائـم لله بحقيقـة صومـه صانـع لمـا أمـرك، وكلّمـا نقصـت منهـا شـيئاً ممّـا بنيـت (بيّنـت) لـك فقـد نقـص من صومـك بمقـدار ذلـك ـ إلـى أن قـال: ـ إنّ الصوم ليس مـن الطعام والشـراب، إنّمـا جعـل الله ذلـك حجاباً ممّا سـواها من الفواحـش من الفعـل والقول يفطر الصـوم مـا أقـلّ الصـوّام وأكثـر الجـوّاع»[١]، وصحيحـة الفضيل بن يسـار، عن أبـي عبـد الله عليه السلام قال: «إذا صام أحدكـم الثلاثة الأيّام في الشـهر فلا يجادلن أحـداً، ولا يجهـل، ولا يسـرع إلى الأيمـان والحلف بـالله، وإن جهـل عليه أحد فليحتمـل»[٢] وغيرها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦٦، ب ١١ من أبواب آداب الصائم، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦٧، ب ١٢ من أبواب آداب الصائم، ح ١.

فصل

في كفارة الصوم

فصل
في كفارة الصوم

المفطرات المذكورة كما أنّها موجبة للقضاء كذلك توجب الكفارة إذا كانت مع العمد والاختيار من غير كره ولا إجبار(١)

اشتراط العمد والاختيار في ترتّب الكفارة

(١) يدلّ على الاشتراط:

أوّلاً: اشتراط العمد والاختيار في الإفطار على ما تقدّم، فإنّه إذا حكم بصحّة الصوم وعدم الإفطار إذا تناول المفطر من غير عمد فلا وجه لوجوب الكفارة حينئذٍ؛ إذ لا حرمة وضعيّة حينئذٍ كما لا حرمة تكليفيّة؛ لأنّ المفروض عدم العمد والاختيار ومعه لا مجال للكفارة؛ لأنّها إمّا من باب العقوبة والمجازاة وإمّا من باب التدارك واستيفاء الناقص، وكلٌّ منهما غير متحقّق بالفرض.

وثانياً: معتبرة المشرقي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أيّاماً متعمّداً ما عليه من الكفارة؟ فكتب: من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوماً بدل يوم»[1]،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١١.

وموثقة سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن معتكف واقع أهله، قال: عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً، عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً»[١] حيث ورد قيد التعمّد في كلام الإمام عليه السلام، فيكون الحكم بالكفارة مقيّداً به ومنتفياً بانتفائه.

بحث رجالي في توثيق هشام المشرقي

وأمّا المناقشة في سند الأولى فمن جهة هشام المشرقي، ويمكن توثيقه برواية البزنطي عنه بسند صحيح بعنوان «المشرقي»[٢]، ويحتمل النصّ على ضعفه، وذلك يرتبط بتحقيق أنّ المشرقي رجل واحد أو متعدّد؟

قال الكشي: «قال حمدويه: هشام المشرقي هو ابن إبراهيم البغدادي، فسألته عنه وقلت: ثقة هو؟ فقال: ثقة، قال: ورأيت ابنه ببغداد»[٣].

والكشي دائماً ينقل عن حمدويه وعن أخيه إبراهيم، وأحياناً ينقل عنهما معاً، وهو حمدويه بن نصير الكشي، تربطهما رابطة البلد الواحد، ويُفهم من عبارة الكشي أنّه شامي لقّب بالمشرقي وبالبغدادي، وأنّه ثقة.

وذكر الكشي عنواناً آخر وهو «هشام بن إبراهيم العباسي»، وذكر روايات في ذمّه، فبعض الروايات تعبّر عنه بالزنديق وبعضها أنّه كان عيناً على الإمام الرضا عليه السلام، وكان عنده كلام تجاوز فيه على الإمام عليه السلام حتّى أنّ الريّان اقترح على الإمام أن يغتاله، نظير:

١ـ محمد بن الحسن قال: حدّثني علي بن إبراهيم بن هاشم، عن الريّان

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٢) الكافي ٥ : ٥٦٣، ح ٢٨ / تهذيب الأحكام ٤ : ٢٠٧، ح ٦٠٠.

(٣) رجال الكشي : ٤١٦، الرقم ٣٠٦، ح ٩٥٦.

ابن الصلت قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: «إنّ هشام بن إبراهيم العباسي زعم أنّك أحللت له الغناء؟ فقال: كذب الزنديق، إنّما سألني عنه، فقلت له: سأل رجل أبا جعفر عليه السلام، فقال له أبو جعفر عليه السلام: إذا فرّق الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟ فقال الرجل: مع الباطل، فقال له أبو جعفر عليه السلام: قد قضيت»[١].

٢ـ ما رواه الريّان بن الصلت قال: «قلت للرضا عليه السلام: إنّ العباسي يسمعني فيك ويذكرك، وهو كثيراً ما ينام عندي ويقيل، فترى أنّي آخذ بحلقه وأعصره حتّى يموت ثمّ أقول: مات ميتة فجأة؟ فقال: ونفض يديه ثلاث مرّات وقال: لا ياريّان، لا يا ريّان، فقلت: إنّ الفضل بن سهل هو ذا يوجّهني إلى العراق في أُمور له والعباسي خارج بعدي بأيّام إلى العراق، فترى أن أقول لمواليك القميّين أن يخرج منهم عشرون أو ثلاثون رجلاً كأنّهم قاطعوا طريق أو صعاليك، فإذا اجتاز بهم قتلوه فيقال: قتله الصعاليك؟ فسكت فلم يقل لي: نعم ولا لا»[٢].

ونقل الكشي أيضاً: «حمدويه وإبراهيم قالا: حدّثنا أبو جعفر محمد بن عيسى العبيد يقال: سمعت هشام بن إبراهيم الجبلي وهو المشرقي، يقول: استأذنت لجماعة على أبي الحسن ... الخ»[٣].

ونقل أيضاً: «حدّثني حمدويه وإبراهيم ابنا نصير، قالا: حدّثنا العبيدي، عن هشام ابن إبراهيم الختلي وهو المشرقي، قال: قال لي أبو الحسن

---

(١) رجال الكشي : ٤١٦، الرقم ٣٠٧، ح ٩٥٨.

(٢) قرب الإسناد : ٣٤٤.

(٣) رجال الكشي : ٤١٤، الرقم ٣٠٦، ح ٩٥٦.

الخراساني عليه السلام: كيف تقولون في الاستطاعة بعد يونس»[١].

وإلى هنا نفهم أنّ هذا الرجل يلقّب بالمشرقي والبغدادي والجبلي والختلي، ويتّضح أنّ الكشي يبني على أنّ هناك شخصين: أحدهما ثقة ثقة جليل ممدوح، والآخر مطعون فيه رُمي بالزندقة، ولا مشكلة في اشتراكهما في الاسم واسم الأب، وأمّا اللقب فإنّ المذموم ملقّب بالعباسي والممدوح ملقّب بالمشرقي والبغدادي والختلي والجبلي.

وذكر ابن داود عنوانين:

الأوّل: هاشم بن إبراهيم العباسي المشرقي[٢].

والثاني: هشام بن إبراهيم العباسي، بالباء المفردة والسين المهملة صاحب يونس، طعن عليه، والطعن عندي في مذهبه لا في ثقته[٣].

وذكره العلّامة في قسم الضعفاء: هشام بن إبراهيم العباسي ـ بالشين المهملة ـ روى الكشي عن محمد بن الحسن، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن الريّان بن الصلت، عن أبي الحسن عليه السلام ما يدلّ على الطعن فيه، وعن علي، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبي طالب، عن معمّر بن خلّاد، عن الرضا عليه السلام: أنّه زنديق[٤].

وعنونه الشيخ الطوسي في رجاله في أصحاب الإمام الرضا عليه السلام: هشام بن إبراهيم الأحمر[٥].

---

(١) رجال الكشي: ١٣٣، الرقم ٦٣، ح ٢٢٩.

(٢) رجال ابن داود: ١٩٩، الرقم ١٦٦٧.

(٣) رجال ابن داود: ٢٨٣، الرقم ٥٤٤.

(٤) خلاصة الأقوال: ٢٦٣، الرقم ٣.

(٥) رجال الشيخ الطوسي: ٣٦٨، الرقم ٥٤٧٦.

وذكـر الشـيخ النجاشـي عنوانـاً واحـداً وهـو هاشـم بـن إبراهيـم العباسـي الـذي يقـال لـه المشـرقي، روى عـن الرضـاعليه السلام، لـه كتـاب يرويـه جماعـة، أخبرنـا الحسـين، عن علـي بن محمـد، عن حمزة، عن سـعد، عـن محمد بن الحسـين، عـن صفـوان، عن يونـس، عن هاشـم، عـن الرضاعليه السلام بالنسـخة[١].

وكلام النجاشـي هـو الـذي أوقـع مـن اتّبعه فـي أنّـه رجل واحـد، وهـو تارةً يدّعى بالمشـرقي وأخرى بالعباسـي، وحينئـذٍ لا بدّ من معرفة حالـه، فإنّ هناك توثيقـاً لـه وفـي قباله طعـن فيـه، وأنّ هذا الطعـن الذي يصـل إلى حـدّ الاتّهام بالزندقـة ورد فـي روايات تامّة سـنداً.

وهنـاك جماعة مـن المحقّقين اتّبعوا الكشـي فـي التعدّد على أنّ المشـرقي غيـر العباسـي، ومنهـم الوحيـد في التعليقـة والجزائري فـي الحـاوي، لكن كلّ هـذا فـي مقابـل النجاشـي الذي يظهـر منـه أنّه رجـل واحـد يدّعى بالعباسـي تـارةً والمشـرقي أخـرى، مضافـاً إلـى أنّه ذكر «هاشـم» بدل «هشـام».

والسـيد الخوئيقدس سره جزم باشـتباه النجاشـي في كلا الموردين، أي: في عدم التعـدّد الذي هو ظاهر كلامه، وفي الاسـم (هاشـم لا هشـام)[٢].

أقـول: يبـدو مـن خـلال التتبّـع فيمـا قيـل بحـقّ هـذا العنـوان (هشـام بـن إبراهيـم) أنّ احتمـال التعـدّد أقرب من عدمـه، ونحتمل قويّـاً أنّ العنوان الذي ذكـره النجاشـي هو المشـرقي الثقة وهـو الذي يريده النجاشـي؛ لأنّـه المتعارف فـي الأسـانيد وهـو صاحـب الكتـاب الـذي ذكـر النجاشـي طريقـه إليـه، ولـم يذكر للعباسـي أنّـه صاحب كتاب، غاية الأمر أنّ المشـرقي يُحتمـل ـ كما ذكره

---

(١) رجال النجاشي : ٤٣٥، الرقم ١١٦٨.

(٢) معجم رجال الحديث ٢٠ : ٢٩٣، الرقم ١٣٣٤٩.

الوحيد[1] ـ هو أيضاً عباسي، وهو الوارد في الروايات كثيراً والذي يروي عنه البزنطي.

فالوحيد يقول: إنّ منشأ لقب العباسي لهشام المشرقي هو أنّ أبا هشام نفس إبراهيم بن محمد بن عباس الختلي، وهو معنون في كتب الرجال وله ترجمة، والدليل على ذلك هو أنّ هشام يلقّب بالختلي أيضاً، وقد جاء إليه لقب العباسي من اسم جدّه «عباس الختلي»، حيث إنّ المتعارف أنّ يلقّب الشخص باسم جدّه، هذا ما احتمله الوحيد ولا قرينة عليه لكنّه يطرح كاحتمال.

والحاصل: أنّ المظنون قويّاً التعدّد كما يكاد يكون صريح الكشي، وعليه جماعة من المحقّقين، وبناءً عليه يتمّ توثيق هشام بن إبراهيم المشرقي فتصحّ الرواية سنداً.

ومن لم يحصل له الاطمئنان بذلك ووقع عنده التعارض، فإمّا أن يقدّم الجرح فيثبت ضعفه أو التساقط ـ كما هو الصحيح ـ فيبقى مجهولاً.

وعلى كلّ حال، فلو تمّت المناقشة في سند الأولى فالثانية تامّة سنداً ودلالةً؛ لظهورها في دخالة العمد في ترتّب الكفارة.

نعم، قد يناقش في دلالة الأولى أيضاً من جهة أنّ الجزاء فيها يشتمل على حكمين: الكفارة والقضاء، ومقتضى الشرطيّة ترتّب المجموع على الشرط بحيث يكون مفهومها نفي المجموع المركب عند انتفاء الشرط، أي: التعمّد، فلا يصحّ الاستدلال بها حينئذٍ؛ لأنّ مرجعها إلى أنّه مع عدم التعمّد لا يجب الجمع بين الكفارة والقضاء، فالمنتفي بانتفاء التعمّد هو مجموع

---

(١) تعليقة على منهج المقال (للوحيد البهبهاني) : ٣٥٤.

الأمريـن والجمـع بينهما، ومن الواضـح أنّ هذا لا ينافي ثبـوت أحدهما مع عدم التعمّد.

ولكـن قـد يقـال: إنّ الظاهـر فـي مثـل ذلـك ترتّـب كلّ واحد مـن الحكمين على الشـرط مسـتقلّاً وبنحو الانحلال، بحيـث يكون التعمّد دخيـلاً في ترتّب الكفـارة كمـا أنّـه دخيل في ترتّـب القضـاء، فيصحّ الاسـتدلال بها فـي المقام.

وقـد ذكر السـيد الخوئـيﭬ[1] أنّـه لا يبعد انصراف الشـرطيّة فـي مثل ذلك إلـى الانحـلال والمسـألة اسـتظهاريّة، ولا يبعـد مـا ذكـره مـن الانحـلال نظيـر مـا إذا قيـل: «إذا قـدم زيـد مـن السـفر فاخـرج لاسـتقباله واصنـع لـه وليمة»، فـإنّ المتفاهـم العرفـي من ذلـك ترتّـب كلّ واحـد منهما مسـتقلّاً على الشـرط وانتفائهمـا بانتفائـه، بحيـث يكـون ثبـوت أحدهمـا مـع انتفـاء الشـرط منافيـاً لظاهـر الجملـة، فلاحظ.

وعلـى كلّ حال، فالمناقشـة السـنديّة وكـذا الدلاليّة في الروايـة الأولى حتّى لـو تمّت فهـي غير واردة فـي الثانية، كمـا لا يخفى.

ثـمّ إنّـه يخـرج بهـذا الشـرط حالـة السـهو ونسـيان الصـوم وحالـة الإجبـار والإلجـاء؛ لوضـوح عدم صـدق الإفطار متعمّداً فـي هاتين الحالتيـن فلا كفارة.

وأمّـا حالـة الإكـراه فالظاهـر صـدق الإفطـار العمـدي علـى مـا تقـدّم، فـإنّ المكـرَه يتعمّد تناول المفطر ويكون مختاراً فيه لدفع الضرر عن نفسـه ـ مثلاً ـ إذ بإمكانـه أن لا يفعـل، والإكـراه لا يسـلب الاختيـار بخلاف الإجبـار، ومن هنا قـد يقال بترتّب الكفارة لتحقّق شـرطها، أي: الإفطار العمـدي، ومن يقول بعدم ترتّـب الكفـارة ـ كالسـيد الماتـنﭬ ـ لا بـدّ أن يسـتند إلـى دليـل يقتضـي نفي

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٢٦٧.

الكفـارة مـع الإكـراه بالرغم مـن تحقّق شـرطها، والدليل أحـد أمرين:

الأوّل: مـا في المستمسـك[1] من دعوى اختصـاص الكفـارة أو انصرافها إلى خصـوص صورة تحقّـق الإثم والذنـب، وهو منتفٍ مع الإكراه، فلا تشـمله أدلّة الكفارة.

الثانـي: مـا تقـدّم عـن السـيد الخوئـي قدّس سرّه[2] مـن التمسـك بحديـث الرفـع، بدعـوى أنّ الحديـث يرفـع كلّ الآثـار الشـرعيّة المترتّبـة علـى الفعـل إذا صدر عـن إكـراه أو اضطـرار وهكـذا ومنهـا الكفارة؛ لأنّهـا مترتّبـة بحسـب الأدلّة على فعـل المفطـر، أي: الأكل والشـرب والجمـاع ونحوهـا، فـإذا صدرت عـن إكراه دلّ الحديـث علـى رفعها.

نعـم، ذكـر أنّ القضـاء ليـس كذلـك؛ لأنّـه لا يترتّـب علـى فعـل المفطـر بل علـى عـدم الإتيـان بالواجب في وقتـه أو على فـوت الواجب، وهو ليـس مورداً للإكـراه، فمـا أُكـره عليـه ـ وهـو الفعـل ـ ليـس القضـاء مـن آثـاره، ومـا يكـون القضـاء مـن آثاره شـرعاً لم يُكـره عليه، ولذا فـرّق بين القضـاء والكفـارة فالتزم بعـدم وجـوب الكفـارة في مـوارد الإكراه لحديـث الرفـع، وبوجوب القضـاء فيها علـى القاعـدة وعـدم جريان حديـث الرفـع، فلاحظ.

أقـول: تقـدّم الوجـه المعتمـد لعدم شـمول حديـث الرفـع للقضاء فـي موارد الإكـراه علـى اسـتعمال المفطـر، وحاصلـه: أنّنـا نسـتظهر من الحديث حسـب الفهـم العرفـي أنّ الرفـع بالعناوين المذكـورة فيه إنّما هـو لأجل اعتبارهـا معذّرة للمكلّـف، ويترتّـب على ذلك اختصاص المرفـوع بمـا إذا كان للاختيار والعمد

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٤٠.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٠٧.

دخـل فـي ترتّبه علـى موضوعه حتّـى يكون صـدوره بواحد من هـذه العناوين معـذّراً ورافعـاً للأثـر، مثـل الحرمة والحـدّ في شـرب الخمـر، وأمّـا إذا كان الأثر ليس للعمـد والاختيار دخل في ترتّبه على موضوعه بـل كان يترتّب على ذات الفعـل وإن صـدر بـلا اختيار ـ مثـل ترتّب النجاسـة على الملاقـاة ـ فلا معنى حينئـذٍ لمعذّريّـة هـذه العناوين، فلا يصـحّ أن يقـال: إنّ الملاقـاة إذا حصلت عـن إكـراه يكـون ذلـك عـذراً وبالتالـي رافعـاً للأثـر؛ لأنّ المفـروض ترتّـب الأثر عليهـا وإن صـدرت لا عـن اختيـار وعمـد، وبنـاءً علـى ذلـك قلنـا: إنّ القضاء مـن قبيـل الثانـي؛ لأنّـه ليس مـن بـاب العقوبـة والمجـازاة حتّى يكـون العمد والاختيـار دخيـلاً في ترتّبه، بـل بابه باب اسـتيفاء الملاك الباقـي، ولا فرق في ذلـك بيـن الاختيار وعدمه؛ لأنّ الواجـب على كلّ حال ناقـص الملاك فيترتّب القضـاء علـى موضوعه حتّـى مع الإكـراه والاضطـرار ونحوهما.

وأمّـا الكفارة فهي من قبيل القسـم الأوّل؛ لأنّها من بـاب المجازاة، ولا مجال للمجـازاة مع عدم الاختيـار بإكراه ونحوه، فـلا مانع من التمسـك بحديث الرفع لنفـي الكفـارة فـي المقـام وإن كان الدليـل الأوّل المتقـدّم إذا تـمّ يكفـي لنفـي الكفـارة في مـوارد الإكـراه؛ لأنّ ذلك هـو لازم اختصـاص الكفارة بصـورة تحقّق الإثـم والذنـب، ولوضـوح انتفاء الذنـب والإثم في حالـة الإكراه.

ومنـه يظهـر أنّ العمـدة هـو الدليـل الأوّل، فـإذا تـمّ كفـى وحـده فـي نفـي الكفـارة، وإلّا فـلا يكفـي في ذلك حديـث الرفع بناءً علـى ما ذكرناه. نعـم، بناءً علـى أنّ حديـث الرفع يرفـع كلّ أثر يترتّب علـى الفعل إذا وقع عـن إكراه أمكن الاسـتدلال بـه لنفـي الكفارة فـي المقـام؛ لأنّهـا تترتّب علـى الفعل كمـا تقدّم.

من غير فرق بين الجميع(١)

في تعميم وجوب الكفارة لجميع المفطرات

(١) هذا التعميم اختاره جماعة منهم السيد الماتن قدس سره، في مقابل جماعة اختاروا عدم التعميم منهم المحقّق في الشرائع[1] حيث نفى الكفارة في بعض المفطرات مثل تعمّد القيء والاحتقان بالمائع مع بنائه على وجوب القضاء.

أقول: من الواضح أنّ هذا النزاع لا يشمل جميع المفطرات؛ إذ لا أحد يقول بعدم الكفارة في الجميع؛ وذلك لدلالة بعض النصوص المعتبرة على وجوب الكفارة في بعض المفطرات مثل الاستمناء[2] والجماع[3] والبقاء على الجنابة[4]، كما أنّ النزاع المذكور لا يشمل ـ على ما قالوا ـ ما دلّت بعض النصوص على كونه مفطراً مثل الكذب على الله ورسوله[5] ومثل القيء[6]، ويدخل فيه الأكل والشرب والجماع، لكونها المتيقّن من المفطر مؤيّداً ببعض النصوص[7]، فإذا ثبت كون هذه الأمور مفطرة ترتّب عليها الكفارة إذا صدرت عن عمد واختيار؛ لصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٧١ إلى ١٧٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٩، ب ٤، ح ١ وح ٣ وح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨، ح ٣ وح ٥ وح ٩.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٣، ب ١٦، ح ٢ وح ٣ وح ٤.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣، ب ٢، ح ١ وح ٢ وح ٣ وح ٤.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٦، ب ٢٩، ح ١ وح ٥ وح ٦.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٩، ب ٢٢، ح ١ / ١٠ : ٥٥، ب ١٠، ح ٣.

الله عليه السلام: «في رجل أفطر من شهر رمضان متعمّداً يوماً واحداً من غير عذر، قال: يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً، فإن لم يقدر تصدّق بما يطيق»[1] لدلالتها على وجوب الكفارة على من أفطر متعمّداً، وغيرها من النصوص.

والحاصل: أنّ مفاد هذه الصحيحة أنّ كلّ ما يكون مفطراً يكون تعمّده موجباً للكفارة، وقد دلّت النصوص السابقة على أنّ القيء والكذب على الله ورسوله ـ مثلاً ـ مفطر فيكونان موجبين للكفارة إذا صدرا عن عمد واختيار.

ويؤيّد ذلك رواية المروزي قال: «سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمّداً أو شمّ رائحة غليظة أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين، فإنّ ذلك مفطر مثل الأكل والشرب والنكاح»[2]، فإنّ تعليل وجوب الكفارة بكونه مفطراً ظاهر في عموم وجوب الكفارة لكلّ مفطر.

فإن قلت: إنّ الإفطار لغةً هو الأكل والشرب، ومنه الفطور في مقابل السحور، وادّعي أنّ المتبادر منه الإفساد بالأكل والشرب.

قيل: إنّ الأمر وإن كان كذلك إلّا أنّ الظاهر وجود اصطلاح خاص عند الشارع للإفطار وهو ما يفسد الصوم، ويشهد لذلك:

أوّلاً: أنّ الصوم عند الشارع كما يظهر من مجموع النصوص عبارة عن الاجتناب عن جملة المفطرات المتقدّمة، فإذا اجتنب المكلّف عنها كان صائماً وإلّا فهو مفطر، ولا توجد حالة ثالثة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٩، ب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

وثانياً: النصوص المتقدّمة التي أُطلق فيها الإفطار على غير الأكل والشرب، فإنّ ذلك يكشف عن أنّ الشارع يريد من الإفطار معنى أوسع من المعنى اللغوي، بل إذا كان الإطلاق حقيقيّاً فهو يكشف عن تبدّل معنى الإفطار عند الشارع، فيثبت ما يشبه الحقيقة المتشرعيّة، وحينئذٍ يثبت التعميم بمقتضى صحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة. بل يثبت التعميم حتّى إذا كان الإطلاق مجازيّاً مبنيّاً على التنزيل؛ لأنّ مقتضى تنزيل القيء ـ مثلاً ـ منزلة المفطر هو ترتّب آثاره الشرعيّة على القيء ومنها الكفارة.

بل قد يقال: إنّه يمكن إثبات التعميم بقطع النظر عن الإطلاق المذكور؛ وذلك لأنّ ما يدخل في محل النزاع من المفطرات وإن لم ترد النصوص في كونه مفطراً إلّا أنّه ورد فيها الأمر بالقضاء أو النهي عن الارتكاب، وهو على ما تقدّم إرشاد إلى الفساد والبطلان وهو معنى الإفطار؛ إذ لا يراد به إلّا عدم الصوم وفساده.

وفي المقابل قد يقال: بأنّ معتبرة الهروي قال: «قلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله قد روي عن آبائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان أو أفطر فيه ثلاث كفارات، وروي عنهم أيضاً كفارة واحدة، فبأيّ الحديثين نأخذ؟ قال: بهما جميعاً، متى جامع الرجل حراماً أو أفطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات: عتق رقبة، وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً، وقضاء ذلك اليوم، وإن كان نكح حلالاً أو أفطر على حلال فعليه كفارة واحدة، وإن كان ناسياً فلا شيء عليه»[1] تدلّ على عكس ما تقدّم، فإنّ عطف الإفطار على الجماع في كلام السائل وفي كلام الإمام عليه السلام مرّتين

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣، ب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

ظاهر في أنّ الإفطار لا يراد به مطلق ما يفسد الصوم، وإلّا فلا داعي لهذا العطف، بل كان المناسب التعبير بالإفطار فقط الشامل للجميع، وهذا يعني أنّ الإفطار في لسان الشارع لا يراد به مطلق ما يفسد الصوم، بل خصوص الأكل والشرب، خصوصاً مع تعدّي الإفطار بـ «على» في كلام الإمام عليه السلام.

هذا ويمكن أن يناقش في أدلّة التعميم المتقدّمة:

أوّلاً: أنّ ما استشهد به أوّلاً على وجود اصطلاح خاص للإفطار عند الشارع غير تام؛ لأنّا لا نسلّم أنّ الصائم إذا ارتكب أيّ واحد من المفطرات يكون مفطراً بحيث تجب عليه الكفارة. نعم، هو ليس صائماً، أي: أفسد صومه بذلك ووجب عليه القضاء، وقد صرّح المانعون من التعميم بذلك. اللّهم إلّا أن تثبت الملازمة بين الإفساد ووجوب القضاء وبين الإفطار والكفارة، ولكنّها غير ثابتة؛ لعدم الدليل عليها كما سيتّضح، مع أنّها محل النزاع في المقام؛ لأنّه يرجع بروحه إلى ذلك كما لا يخفى، ونفس الكلام يقال فيما ذكر أخيراً من إمكان إثبات التعميم بقطع النظر عن الإطلاق المذكور، فلاحظ.

وثانياً: أنّ ما استشهد به ثانياً من إطلاق الإفطار في بعض النصوص على غير الأكل والشرب غير تام أيضاً؛ لأنّه إذا سلّمنا أنّ الإفطار بحسب معناه اللغوي والعرفي يختص بالأكل والشرب ـ كما يعترف به الطرف المقابل ظاهراً، ولذا صار بصدد إثبات وجود اصطلاح خاص عند الشارع للإفطار ـ فلا يمكن إثبات أنّ هذا الإطلاق حقيقي حتّى تثبت الحقيقة ويحمل الإفطار في صحيحة ابن سنان المتقدّمة عليه؛ وذلك لتعذّر جريان أصالة الحقيقة في المقام؛ لأنّها إنّما تجري عند الشك في المراد مع العلم بالمعنى

الحقيقي والمجازي، وفي النصوص لا شك في المراد بل نعلم أنّ الإمام عليه السلام يريد مطلق ما يفسد الصوم لا خصوص الأكل والشرب، وإنّما نشكّ في الاستعمال، أي: أنّه هل استعمل الإفطار في مطلق ما يفسد الصوم حقيقةً ـ كما يدّعى ـ أو مجازاً، وفي مثله لا تجري أصالة الحقيقة لإثبات الاستعمال الحقيقي.

ومن هنا يحتمل أن يكون الإطلاق في هذه النصوص مجازيّاً، بمعنى أنّ الإفطار الموضوع لخصوص الأكل والشرب أُطلق على غيرهما مجازاً، ويكفي لصحّة هذا الإطلاق المجازي المشابهة في إفساد الصوم، فيكون الغرض من هذا الإطلاق التنبيه على أنّه مفسد للصوم كالأكل والشرب، وحينئذٍ لا يمكن إثبات ترتّب الكفارة.

وبعبارة أخرى: أنّ التعميم بلحاظ الكفارة يتوقف على أحد أمور ثلاثة:

الأوّل: كون الإطلاق في النصوص حقيقيّاً، وقد عرفت عدم ثبوته.

الثاني: كون الإطلاق مجازيّاً مع كون الغرض من التجوّز التنبيه على تنزيل ما أطلق عليه الإفطار فيها منزلة الأكل والشرب، فيقال: إنّ مقتضى التنزيل ثبوت آثارهما له ومنها الكفارة، وقد عرفت أنّ المصحّح للتجوّز يكفي فيه المشابهة في الإفساد الثابت قطعاً، ولا يتوقف على فرض التنزيل بل لا يفهم منه التنزيل؛ لأنّه يعني الحكومة والنظر ولا نظر في هذه النصوص إلى ما دلّ على الكفارة في الأكل والشرب.

الثالث: دعوى كثرة الاستعمال، بأن يقال: إنّ استعمال الإفطار في مطلق الإفساد كثر على لسان الشارع، فيقال: بأنّ هذه الكثرة إذا لم تجعل الحقيقة فإنّها تجعل ظهوراً للّفظ غير الظهور الأوّلي الناشئ من الوضع.

فيحصل أشبه بالوضع التعيّني ناشئ من كثرة الاستعمال في كون المعنى كأنّه حقيقة للّفظ، وحينئذٍ نستطيع الاستفادة منه بأن نقول: إنّ الإفطار في صحيحة عبد الله بن سنان محمول على هذا المعنى الظاهر ومنه يثبت التعميم.

والظاهر أنّ هنا ما يقارب (٢٣) رواية بعضها معتبر استعمل فيها لفظ «أفطر أو مشتقّاته» فيما يفسد الصوم غير الأكل والشرب، وحينئذٍ تكون النتيجة أنّ صحيحة عبد الله بن سنان تشمل جميع المفطرات فتترتّب الكفارة على كلّ مفطر.

ومن هنا يكون ما ذهب إليه الجماعة والسيد الخوئي‌ قدس سره - من شمول صحيحة عبد الله بن سنان لجميع المفطرات وترتّب الكفارة على كلّ مفطر - هو الأقرب.

ومن هذه الروايات نأخذ نموذجاً ليتّضح المطلب:

١- روى جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً، فقال: إنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: هلكت يا رسول الله! فقال: ما لك؟ قال: النار يا رسول الله! قال: وما لك؟ قال: وقعت على أهلي، قال: تصدّق واستغفر، فقال الرجل: فوالذي عظم حقّك ما تركت في البيت شيئاً لا قليلاً ولا كثيراً، قال: فدخل رجل من الناس بمكتل من تمر فيه عشرون صاعاً يكون عشرة أصوع بصاعنا، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: خذ هذا التمر فتصدّق به، فقال: يا رسول الله على من أتصدّق به وقد أخبرتك أنّه ليس في بيتي قليل ولا كثير؟ قال: فخذه وأطعمه عيالك واستغفر الله، قال: فلمّا خرجنا قال أصحابنا: إنّه بدأ بالعتق، فقال: أعتق، أو

صـم، أو تصـدّق»[١]، حيث ورد فيها «أفطر» بمعنى أفسـد صومـه بإتيان الأهل وليس بالأكل والشـرب.

٢ـ ورد مـن الشـيخ أبـي جعفـر محمـد بـن عثمـان العمـري ـ يعنـي عـن المهـدي عليه السلام ـ فيمـن أفطـر يوماً من شـهر رمضان متعمّـداً بجماع محـرّم عليه أو بطعـام محـرّم عليـه: «أنّ عليـه ثـلاث كفـارات»[٢]، حيـث ورد فيهـا «أفطـر بجمـاع» ويراد بها المعنى الواسـع، أي: أفسـد صومه لا بمعنى نقض الإمسـاك بالأكل والشـرب.

٣ـ روى سـماعة، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام قـال: «سـألته عـن القـيء فـي رمضـان؟ فقـال: إن كان شـيء يبـدره فـلا بـأس، وإن كان شـيء يكـره نفسـه عليه أفطـر وعليـه القضـاء»[٣].

٤ـ مـا رواه محمـد بن مسـلم قال: «سُـئل أبو جعفـر عليه السلام عن القَلـس، يفطر الصائـم؟ قـال: لا»[٤]، فإنّ كلمة «يفطر» اسـتعملت في إفسـاد الصوم.

٥ـ رواية سـماعة قال: «سـألته عـن القلس وهي الجشـأة يرتفـع الطعام من جـوف الرجـل مـن غيـر أن يكـون تقيّأ وهـو قائـم في الصـلاة؟ قـال: لا ينقض ذلـك وضوءه ولا يقطـع صلاتـه ولا يفطر صيامـه»[٥]، حيث اسـتعملت «يفطر» في إفسـاد الصـوم أيضاً.

وهكذا الكلام في بقيّة الروايات.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.
(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥، ب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.
(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٧، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.
(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٩، ب ٣٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.
(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٩٠، ب ٣٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

وعلى تقدير عدم تماميّة ما تقدّم فإنّ الكلام يقع في كلّ مفطر من هذه المفطرات على حدة، ويستثنى من ذلك ما قامت الأدلّة على وجوب الكفارة فيه من الجماع والاستمناء والبقاء على الجنابة عمداً وكذلك الأكل والشرب:

المورد الأوّل: تعمّد القيء

المشهور بين العلماء وجوب القضاء فيه دون الكفارة، بل نسب الإجماع إلى صريح الخلاف[1] وظاهر غيره، قال في الجواهر: «لم نعرف القائل بوجوبهما معاً عليه منّا، وإنّما حكي عن المرتضى إرساله»[2]، أي: أنّه قال: «قيل: ولم يعرف القائل منّا أو من غيرنا».

هذا ما كان بلحاظ أقوال العلماء، أمّا الكلام بلحاظ الأدلّة فما يمكن أن يستدلّ به على وجوب الكفارة فيه أمران:

الأوّل: الدليل الخاص، وهو الروايات والنصوص الواردة في تعمّد القيء التي أُطلق فيها الإفطار على تعمّد القيء بدعوى أنّ هذه الروايات تعتبر مَن تعمّد القيء أفطر، وبضميمة الكبرى الكلّيّة التي في صحيحة عبد الله بن سنان التي تقول: «في رجل أفطر من شهر رمضان متعمّداً يوماً واحداً من غير عذر، قال: يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً»[3]، فينتج أنّ تعمّد القيء يترتّب عليه الكفارة.

الثاني: الدليل العام، بأن نستغني عن الصغرى ونتمسك بالإطلاق الوارد

---

(١) الخلاف ٢ : ١٧٨.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٢٨٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

في صحيحة عبد الله بن سنان بدعوى أنّ الإفطار الواقع موضوعاً لوجوب الكفارة فيها يراد به إفساد الصوم، فكلّ من أفسد صومه فقد أفطر، ومن أفطر وجبت عليه الكفارة، وهذا ما عبّرنا عنه سابقاً بالملازمة بين الإفساد والإفطار أو بالملازمة بين وجوب القضاء ووجوب الكفارة.

وهذان الدليلان ليسا تامّين؛ وذلك لأنّ الدليل الثاني مبنيٌّ على الملازمة بين الإفساد والإفطار، والواقع أنّه لا ملازمة بينهما، فالمشهور فرّق بينهما والتزم في بعض الموارد بإفساد الصوم ووجوب القضاء ولم يلتزم بالكفارة كما في تعمّد القيء، ومنه يتّضح أنّه لا يمكن الالتزام بإطلاق صحيحة عبد الله بن سنان لتشمل محل الكلام وإن ذهب إلى ذلك جماعة منهم السيد الخوئي قدّس سرّه.

وأمّا الدليل الأوّل فقد تقدّم سابقاً أيضاً وقلنا: إنّه لا يمكن إثبات أنّ إطلاق الإفطار على تعمّد القيء في نصوص القيء إطلاق حقيقي بل هو إطلاق مجازي، ولم نستفد من الرواية تنزيل الشارع تعمّد القيء منزلة تعمّد الأكل والشرب بقوله: «فقد أفطر» على غرار تنزيل الطواف في البيت منزلة الصلاة لكي يُتمسك بعموم التنزيل لإثبات جميع آثار الأكل والشرب لتعمّد القيء.

ومن هنا يظهر أنّه لم يثبت دليل على وجوب الكفارة؛ لأنّه لا يوجد غير هذين الدليلين، بل يمكن أن يقال: بأنّ هناك ما يمكن أن يستفاد منه عدم وجوب الكفارة في المقام وهو أمور:

الأوّل: الأصل.

الثاني: أنّ خَمس روايات من روايات تعمّد القيء تعرّضت لوجوب القضاء وسكتت عن وجوب الكفارة، وقالوا: بأنّ ذلك يشكّل قرينة ويصلح

أن يكون دليلاً على عدم وجوب الكفارة، وإلّا فلو كانت واجبة لكان المناسب ذكرها ولو في بعض الأحاديث على الأقل، وهذا من باب التمسك بالإطلاق المقامي لهذه الأدلّة، حيث إنّ المفروض أنّ المتكلّم في مقام بيان حكم تعمّد القيء وماذا يجب على الصائم الذي تعمّد القيء، وفي الجواب يذكر الإمام عليه السلام وجوب القضاء ويسكت عن وجوب الكفارة، وهذا ما ينعقد له إطلاق مقامي على عدم وجوب الكفارة.

الثالث: ما استدلّ به صاحب الجواهر[1] وهو رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام أنّه قال: «من تقيّأ متعمّداً وهو صائم فقد أفطر وعليه الإعادة، فإن شاء الله عذّبه وإن شاء غفر له، وقال: من تقيّأ وهو صائم فعليه القضاء»[2].

يقول صاحب الجواهر: بأنّ ذيل الرواية كالصريح في عدم وجوب الكفارة باعتبار أنّ الرواية ظاهرة في أنّها ناظرة إلى الذنب والإثم وتفترض أنّ هذا الفاعل ارتكب إثماً، والمناسب حينئذٍ ذكر الكفارة لو كانت ثابتة؛ لأنّ الكفارة رافعة للإثم والذنب، وعدم ذكرها يكون كالصراحة في عدم وجوبها، ولكن الرواية ضعيفة سنداً بمسعدة بن صدقة.

وعلى كلّ حال، فالذي نستظهره من الأدلّة هو أنّها ليست فيها دلالة على وجوب الكفارة إن لم يكن فيها دلالة على عدم وجوبها، فإن لم تدلّ على كلٍّ من الأمرين فحينئذٍ يمكن التمسك بالأصل لنفي الوجوب.

هذا تمام الكلام في المورد الأوّل.

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٢٨٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٨، ب ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٦.

المورد الثاني: الكذب على الله وعلى رسوله

يقع الكلام في هذا المورد بناءً على أن يكون الكذب على الله وعلى رسوله مفطراً، وقد تقدّم الخلاف في ذلك حيث تقدّم أنّ جماعة ذهبوا إلى عدم كونه مفطراً، أي: أنّه لا يوجب القضاء وإنّما يوجب الحرمة التكليفيّة فقط، نعم قد تكون الحرمة مضاعفة من حيث كونه كذباً ومن حيث وقوعه في الصوم، منهم السيد المرتضى والحلّي ابن إدريس والعماني والعلّامة والمحقّق وأكثر المتأخرين.

ثمّ إنّ الكلام فيه يختلف عن تعمّد القيء، فكما عن صاحب الجواهر[1] أنّ المعروف في أنّ من يقول بكونه مفطراً يقول بوجوب الكفارة، أي: أنّ الكلام فيه على عكس ما في تعمّد القيء، ويأتي ما تقدّم في تعمّد القيء حيث يمكن الاستدلال بكلا الدليلين المتقدّمين، حيث إنّ الأدلّة أطلقت الإفطار على الكذب على الله وعلى الرسول أيضاً وهذا هو الدليل الخاص، وهذه النصوص تنقّح الصغرى وبضمّها إلى الكبرى (صحيحة عبد الله بن سنان) تترتّب الكفارة.

والدليل الآخر هو أنّ نفس صحيحة عبد الله بن سنان تشمل بإطلاقها محل الكلام بعد دعوى أنّ المراد مِن «أفطر» فيها أفسد صومه.

واتّضح ما في الدليلين ممّا تقدّم، ويضاف إلى ذلك أنّ بعض الروايات التي استفيد منها عدم وجوب الكفارة توجد في المقام أيضاً وهي تعرُّض بعض نصوص الباب إلى القضاء والسكوت عن الكفارة، وهذا ما فيه دلالة

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٢٢٦.

على عدم وجوب الكفارة بعد فرض كون المتكلّم في مقام بيان حكم وما يجب على من تعمّد الكذب على الله ورسوله، وذلك كما في رواية سماعة قال: «سألته عن رجل كذب في رمضان؟ فقال: قد أفطر وعليه قضاؤه، فقلت: فما كذبته؟ قال: يكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله»[1]، ورواية أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم، قال: قلت: هلكنا! قال: ليس حيث تذهب، إنّما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمّة عليهم السلام»[2]، ولا توجد رواية تقول بوجوب الكفارة.

المورد الثالث: الاحتقان بالمائع

بناءً على أنّه من المفطرات، والظاهر أنّ المعظم ذهب إلى عدم وجوب الكفارة ـ كما يقول صاحب الجواهر[3] ـ ولم ينقل وجوبها إلاّ عن قوم، وهو ينقل ذلك عن الناصريّات للسيد المرتضى. ولا يوجد في النصوص ما يصرّح بوجوب الكفارة فيه ولا يوجد ما يطلق الإفطار عليه كما في الموردين السابقين، ومن هنا لا يبقى دليل خاص كما تقدّم، ويبقى الدليل العام، وهو التمسك بإطلاق صحيحة عبد الله بن سنان ودعوى أنّ المراد بـ «أفطر» أفسد صومه، وقد تبيّن سابقاً بأنّه ليس تامّاً.

المورد الرابع: الارتماس

قد تقدّم الخلاف في إفساد الارتماس للصوم، وذهب البعض إلى تحريمه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣، ب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣، ب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٣) جواهر الكلام ١٦ : ٢٧٣.

دون إفساده للصوم وذهب بعض آخر إلى الكراهة تكليفاً، وحينئذٍ لا مجال للقول بوجوب الكفارة عند هؤلاء. وذهب جماعة إلى كونه مفسداً للصوم، ومنسوب إلى المشهور وحكي عن الانتصار للسيد المرتضى والغنية للسيد ابن زهرة الإجماع على أنّه يوجب القضاء والكفارة، لكن هذه الدعوى ـ الإجماع أو الشهرة ـ غير تامّة.

وعلى كلّ حال، فهذا المورد كالاحتقان بالمائع لا يوجد دليل يدلّ على ترتّب الكفارة عليه ولا يوجد دليل يطلق الإفطار على تعمّده، فلا يبقى إلّا الدليل العام وقد تبيّن أنّه غير تام أيضاً، ومن هنا نستطيع القول بأنّه لا دليل على وجوب الكفارة في الارتماس.

المورد الخامس: إيصال الغبار الغليظ إلى الجوف

وقع خلاف في بطلان الصوم به، فقد ذهب جماعة إلى حرمته تكليفاً دون إفساده للصوم، والقائلون ببطلان الصوم به اختلفوا في أنّه يوجب الكفارة أو لا، وقد تقدّم سابقاً في أنّ النزاع قد يكون لفظيّاً؛ لأنّ موضوع البحث ينبغي أن يكون هو الغبار العالق في الهواء الذي يدخل الجوف عن طريق التنفس وليس الغبار الذي يتجمّع في فم الصائم ثمّ يبتلعه، فإنّ هذا مفطر بلا إشكال.

وبناءً على مفطريّة ما يدخل من خلال التنفس فليس هناك إجماع ولا شهرة على كونه موجباً للكفارة، ولا دليل على ذلك سوى أمرين: الأوّل هو الدليل العام المتقدّم، والثاني رواية تصرّح بوجوب الكفارة فيه، وهي رواية المروزي التي تقدّم الحديث عنها مفصّلاً، قال: «سمعته يقول: إذا تمضمض

حتّى الارتماس والكذب على الله وعلى رسوله ﷺ، بل والحقنة والقيء على الأقوى(١). نعم، الأقوى عدم وجوبها في النوم الثاني من الجنب بعد الانتباه، بل والثالث(٢) وإن كان الأحوط فيها أيضاً ذلك خصوصاً الثالث(٣)

الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمّداً أو شمّ رائحة غليظة أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين، فإنّ ذلك له مفطر مثل الأكل والشرب والنكاح»[1]، فإنّ هذه الرواية تصرّح بوجوب الكفارة، لكن ناقشنا في سندها سابقاً بعدم ثبوت وثاقة المروزي، وكذلك الكلام في المتن ـ إلّا بناءً على الالتزام بتبعيض الحجيّة ـ حيث لا يمكن إثبات ذلك لمن استنشق متعمّداً أو تمضمض أو شمّ رائحة.

(١) لعلّه من جهة ذهاب المشهور إلى عدم الكفارة فيهما على ما تقدّم.

(٢) تقدّم التعرّض لذلك في المسألة (٥٦) من فصل ما يجب الإمساك عنه، وتبيّن أنّ ما يجب في النومة الثانية والثالثة هو القضاء دون الكفارة، كما أنّ مقتضى تقييد الكفارة بالعمد والاختيار على ما تقدّم عدم الكفارة؛ لأنّ المفروض في المقام انتفاء العمد والاختيار.

(٣) لعلّه من جهة ذهاب المشهور إلى الكفارة على ما قيل.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٩، ب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

ولا فرق أيضاً في وجوبها بين العالم والجاهل المقصّر والقاصر على الأحوط، وإن كان الأقوى عدم وجوبها على الجاهل خصوصاً القاصر والمقصّر الغير الملتفت حين الإفطار(١).

في وجوب الكفارة على الجاهل القاصر والمقصر

(١) ما ذهب إليه الماتن قدس سره من عدم ثبوت الكفارة في مطلق الجاهل واختصاصها بالعالم هو أحد الأقوال في المسألة، والمنسوب إلى المشهور أو الأكثر ثبوتها للعالم والجاهل مطلقاً[1]، وهناك قول بعدم ثبوتها في الجاهل القاصر فقط.

استدلّ على القول المنسوب إلى المشهور بالمطلقات الدالّة على ترتّب الكفارة، وهي على قسمين:

القسم الأوّل: ما دلّ على ذلك مقيّداً بالعمد، مثل رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً؟ قال: يتصدّق بعشرين صاعاً ويقضي مكانه»[2]، ومعتبرة المشرقي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أيّاماً متعمّداً ما عليه من الكفارة؟ فكتب: من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوماً بدل يوم»[3].

القسم الثاني: ما دلّ على ذلك بلا تقييد، مثل صحيحة عبد الرحمن

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ٦٦ / مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٤١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١١.

بـن الحجّاج قـال: «سـألت أبا عبـد الله عليه السلام عن الرجـل يعبث بأهله في شـهر رمضـان حتّـى يمنـي؟ قـال: عليه مـن الكفـارة مثل مـا على الـذي يجامـع»[١]، وروايـة حفـص بـن سُـوقَة، عمّـن ذكـره، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام: «فـي الرجل يلاعـب أهله أو جاريته وهو في قضاء شـهر رمضان فيسـبقه الماء فينزِل، قال: عليـه مـن الكفـارة مثل مـا على الـذي جامع فـي شـهر رمضـان»[٢]، وصحيحة عبـد الرحمـن بـن الحجّـاج، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام قـال: «سـألته عـن رجل يعبـث بامرأتـه حتّـى يمني وهو مُحـرِم من غيـر جمـاع أو يفعل ذلك في شـهر رمضـان؟ فقـال عليه السلام: عليهمـا جميعـاً الكفـارة مثـل مـا علـى الـذي يجامـع»[٣]، وموثقـة سـماعة قـال: «سـألته عن رجـل لزق بأهلـه فأنـزل؟ قال: عليـه إطعام سـتين مسـكيناً، مـدٌّ لـكلّ مسـكين»[٤]، ومعتبـرة أبـي بصيـر قـال: «سـألت أبا عبـد الله عليه السلام عـن رجل وضع يده على شـيء من جسـد امرأته فأدفـق؟ فقال: كفارتـه أن يصوم شـهرين متتابعين، أو يطعم سـتين مسـكيناً، أو يعتق رقبة»[٥].

أمّا القسـم الأوّل فالاسـتدلال به يتوقف على دعوى صـدق العمد الوارد فيه مع الجهـل، وهـي غيـر تامّـة؛ لأنّ ما يصـدق مع الجهـل بالمفطريّة هـو العمد إلـى الفعـل لا العمد إلـى الإفطـار المأخوذ في موضـوع الكفارة في هذا القسـم، فالجاهـل بمفطريّـة الأكل ـ مثلاً ـ إذا أكل لا يكـون متعمّداً للإفطـار وإن كان متعمّداً للفعل.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٩، ب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٩، ب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٠، ب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٠، ب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٠، ب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

وأمّا الثاني فيدّعى إطلاقها للجاهل؛ إذ لا يوجد فيها ما يوجب الاختصاص بالعالم، بل قد يقال: «إنّ ترك الاستفصال فيها دليل على عموم الحكم بالكفارة للجاهل وإن لم يثبت الإطلاق»[١]. ومنه يظهر أنّ المناقشة في إطلاقها ـ بدعوى أنّها ناظرة إلى تحديد مقدار الكفارة الثابتة وأنّها بمقدار كفارة الجماع ولا نظر لها إلى أصل إثبات الكفارة، فلا يصحّ التمسك بإطلاقها من هذه الجهة ـ لا يضرّ بالاستدلال بعد ما عرفت من إمكان الاستدلال بترك الاستفصال.

ولكن هذه المناقشة غير تامّة؛ لأنّ الموجود في هذه الروايات «عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع» ـ كما في الحديث الأوّل والثاني ـ أو «عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع» ـ كما في الحديث الثالث ـ وهو ظاهر في نظر الروايات سؤالاً وجواباً إلى إثبات الكفارة وإلى تحديد مقدارها، مع أنّ بعض هذه الروايات لا يتوهّم فيها ذلك، مثل الحديث الرابع. نعم، الحديث الخامس يمكن فيه ذلك، فلاحظ.

وأمّا ما استدلّ به على عدم الكفارة على الجاهل مطلقاً أو في خصوص بعض أقسامه فهو عبارة عن وجوه:

الوجه الأوّل: رواية زرارة وأبي بصير قالا جميعاً: «سألنا أبا جعفر عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان وأتى أهله وهو مُحرم وهو لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له، قال: ليس عليه شيء»[٢] لظهورها في عدم وجوب شيء على الجاهل، والمتيقّن من ذلك الكفارة إمّا باعتبار قيام الأدلّة على وجوب

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٤١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

القضاء على الجاهل فتختص الرواية النافية بالكفارة، وإمّا باعتبار ما تقدّم عن السيد الخوئي قدس سره من أنّ مفادها نفي ترتّب شيء من ناحية فعله الصادر عن جهل، فالمنفيّ هو الأثر المترتّب على الفعل وهو الكفارة لا ما يترتّب على الترك وهو القضاء؛ لأنّه يترتّب على عدم الإتيان بالواجب في وقته.

وهذه الرواية إذا تمّت سنداً ودلالةً كانت مقيِّدة للمطلقات السابقة كما لا يخفى، ويثبت بذلك التفصيل بين العالم والجاهل البسيط الملتفت إلى جهله فتجب الكفارة للمطلقات السابقة وبين الجاهل المركب الجازم بالحلّيّة فلا تجب عليه للرواية، من دون فرق بين القاصر والمقصّر؛ إذ يصدق عليهما أنّه «لا يرى إلّا أنّ ذلك حلال له»، وإن كان الأخير معاقباً على تقصيره.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الجهل في هذه المسألة ـ التي هي من الضروريّات ـ لا يكون عادةً إلّا مع القصور لا التقصير؛ لصعوبة افتراض أنّ جهله ناشئ من ترك الفحص والسؤال؛ لكون الحكم من الضروريّات، فلو لم يكن قاصراً لكان عالماً به من دون فحص وسؤال. وعليه تختص الرواية بالجاهل المركب القاصر، ويكون التفصيل بينه وبين غيره حتّى الجاهل المركب المقصّر، فلاحظ.

الوجه الثاني: دعوى اختصاص الكفارة أو انصرافها إلى خصوص صورة تحقّق الإثم والذنب؛ لكونها تكفيراً عن الذنب الحاصل. وعليه تختص أدلّة الكفارة بالعالم والجاهل المقصّر العاصي في إفطاره، فتجب عليهما الكفارة دون الجاهل القاصر؛ لعدم صدور الذنب وما يوجب الإثم منه، وهذا يعني عدم

شمول المطلقات أساساً للجاهل القاصر، وهو تخصّص لا تخصيص كما هو الحال في الوجه الأوّل، والحاصل من ذلك: التفصيل بين المقصّر والقاصر.

الوجه الثالث: المطلقات من القسم الأوّل الدالّة على وجوب الكفارة على من أفطر متعمّداً بضميمة ما تقدّم من عدم صدق العمد مع الجهل، فتدلّ باعتبار التقييد بالعمد على الكفارة في صورة العلم ونفيها في صورة الجهل، فتكون مقيِّدة للمطلقات من القسم الثاني، وبذلك يثبت التفصيل بين العالم فتجب عليه الكفارة ـ للمطلقات من القسم الأوّل لصدق العمد ـ وبين الجاهل مطلقاً فلا تجب عليه؛ لمفهوم المطلقات من القسم الثاني.

هذا أهم ما يستدلّ به على التفصيل بين العالم والجاهل.

أمّا الوجه الأوّل: فرواية زرارة وأبي بصير المستدلّ بها غير تامّة سنداً على ما تقدّم، فلا يصحّ تقييد المطلقات بها.

وأمّا الثاني: فقد عرفت أنّه يقتضي التفصيل بين المقصّر فتجب عليه الكفارة ـ للمطلقات المختصّة بصورة تحقّق الإثم والذنب ـ وبين القاصر فلا تجب عليه؛ لعدم الدليل بعد عدم شمول أدلّة الكفارة من القسمين المتقدّمين له؛ لعدم تحقّق الإثم والذنب منه. لكن المقصّر المشمول بالمطلقات يراد به من كان عاصياً في إفطاره بأن كان ملتفتاً حال ارتكاب المفطر إلى احتمال المفطريّة، فإنّه إذا ارتكب المفطر مع كونه مقصّراً في الفحص والسؤال يكون عاصياً في إفطاره فيتحقّق الإثم والذنب، وأمّا إذا كان غافلاً عن المفطريّة حين الارتكاب فإنّه لا يكون عاصياً في إفطاره وإن كان عاصياً بترك الفحص، فلا تشمله المطلقات؛ لاختصاصها بصورة تحقّق الإثم والذنب الذي يحصل بالإفطار حتّى تكون الكفارة تكفيراً عن

الإثـم الحاصـل بالفعـل دون الإثـم الحاصـل بقطع النظر عـن الفعـل والإفطار، كالحاصـل مـن تـرك الفحص والسـؤال.

وعليـه فالخـارج عـن المطلقـات بنـاءً على هـذا الوجـه ليـس خصـوص القاصـر بـل المقصّـر الغافـل عـن المفطريّة حيـن الارتكاب خـارج أيضـاً، فلا تجـب عليـه الكفـارة لعـدم الدليل.

وأمّا الثالث:

فقـد **يقـال**: إنّ روايـات القسـم الأوّل مـن المطلقـات ليـس لها مفهـوم حتّى تقيِّـد مطلقـات القسـم الثاني، لاحـظ صحيحة عبـد الرحمن بن أبـي عبد الله الأولـى[١] والثانية[٢].

قلنـا: إنّ ما ذكـر وإن كان صحيحاً إلّا أنّ هنـاك روايتين يمكن دعوى ثبوت المفهوم لهمـا، وقد تقدّم التعرّض لهما سـابقاً، وهما:

الأولى: معتبرة المشرقي[٣].

والثانية: موثقة سماعة[٤].

فإنّ قيـد «العمد» الوارد فـي كلام الإمام عليه السلام في مثل هذه الموارد المسـوقة لبيـان مـا لـه دخل في موضـوع الحكـم ظاهر فـي المفهـوم، فتـدلّان على عدم الكفـارة على من أفطـر لا عن عمدٍ وإن كان مقصّراً مادام جاهـلاً حين صدور الفعـل، فلا يكـون متعمّداً للإفطار. وبذلـك تقيَّد المطلقات من القسـم الثاني، والنتيجـة التفصيل بيـن العالم والجاهل.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

نعـم، إذا كان جاهـلاً بكـون الشـيء مفطـراً مـع علمـه بحرمتـه، كما إذا لـم يعلـم أنّ الكذب علـى الله ورسـوله ﷺ مـن المفطـرات فارتكبه حال الصـوم فالظاهـر لحوقـه بالعالم فـي وجوب الكفـارة(١).

والظاهـر تماميّـة الوجهيـن الثانـي والثالث، وهـل يختلفان فـي النتيجة؟ قد يقال بذلـك؛ لأنّ الثاني يقتضـي التفصيل في الجاهل المقصّـر بين الغافل عن المفطريّـة حين الارتـكاب فلا تجب عليه الكفـارة كالقاصر وبيـن الملتفت إلى ذلـك فتجـب عليه كالعالـم، والثالث يقتضـي التفصيل بين العالـم فتجب عليه وبيـن الجاهل ولـو كان مقصّراً فلا تجـب عليه؛ لعدم كونـه متعمّداً.

ولكـن الصحيـح: عـدم الاختلاف فـي النتيجـة؛ لأنّ الجاهل المقصّـر إنّما لا يكـون متعمّـداً الإفطـار إذا كان غافلاً عـن المفطريّة حيـن الارتـكاب، وأمّا إذا كان ملتفتـاً إليهـا وإلى شـكه بها مع تـرك الفحص والسـؤال فإنّه يكـون متعمّداً أو بحكـم المتعمّد؛ لأنّـه مأمور بالاجتناب ظاهريّاً؛ لأنّ شـكه قبـل الفحص ولا تجـري البراءة، فـإذا ارتكب والحـال هـذه كان متعمّداً الإفطـار أو بحكمه.

وعليـه فالنتيجة هي التفصيل بين العالم والجاهـل المقصّر الملتفت فتجب عليهمـا الكفارة وبين الجاهل القاصـر والمقصّر الغافل فلا تجب.

(١) لعـلّ مـا ذهـب إليه الماتـن ﭬ من وجـوب الكفـارة يسـتند إلى روايـة زرارة وأبـي بصيـر[١] المتقدّمـة باعتبـار أنّ نفـي الكفـارة فيهـا ثابـت لمـن يـرى حلّيّة مـا يرتكبـه، والمكلّـف فـي مفـروض المسـألة ليـس كذلـك؛ لأنّـه يـرى حرمتـه وعـدم حلّيّتـه، فلا تـدلّ الروايـة على نفـي الكفارة عنـه، فيرجع إلـى المطلقات

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣، ب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

السابقة الشاملة للجاهل؛ لأنّ الخارج منها بمقتضى هذه الرواية هو الجاهل بالحكم الوضعي والتكليفي الذي يرى أنّ الشيء حلال له، فيبقى الجاهل بالحكم الوضعي العالم بالحكم التكليفي داخلاً فيها فتجب عليه الكفارة، ولكن الظاهر أنّ الحلّيّة في الرواية يراد بها الحلّيّة الوضعيّة، وأنّ مفادها نفي الكفارة عن كلّ من يعتقد الحلّيّة الوضعيّة لما يرتكبه مع كونه حراماً بحرمة وضعيّة في الواقع وهو يشمل المقام؛ لأنّ الجاهل بمفطريّة الكذب على الله ورسوله يرى أنّه حلال له من حيث الصوم وإن كان يرى حرمته في حدّ نفسه.

والحاصل: أنّ المستفاد من الرواية هو أنّ كلّ من يعتقد حلّيّة ما يرتكبه مع كونه حراماً في الواقع فليس عليه كفارة، وهذا المعنى في مورد الرواية لا ينطبق إلّا على الحلّيّة الوضعيّة، أي: الحلّيّة من حيث الصوم، فيقال: إنّ من يعتقد حلّيّة إتيان الأهل من حيث الصوم مع كونه حراماً واقعاً ليس عليه كفارة، وأمّا إتيان الأهل لا من حيث الصوم فهو حلال وواضح الحلّيّة، فلا مجال لأن يفرض انتفاء حلّيّة إتيان الأهل لا من حيث الصوم مع كونه حراماً في الواقع.

نعم، يمكن ذلك في الكذب على الله ورسوله، لكن مورد الرواية لا يصحّ فيه ذلك فيتعيّن أن يكون مفاد الرواية هو: أنّ من يرى حلّيّة ما يرتكبه من حيث الصوم مع كونه حراماً في الواقع فلا كفارة عليه، وهذا يشمل فرض المسألة؛ لأنّ الجاهل بمفطريّة الكذب على الله ورسوله يرى أنّه حلال من حيث الصوم مع كونه حراماً واقعاً، فلا كفارة عليه وإن كان يرى حرمته لا من جهة الصوم.

فالصحيح: أنّ الرواية تشمل مفروض المسألة، وتدلّ على عدم الكفارة

مسـألة ١: تجب الكفارة في أربعة أقسام من الصوم:

الأوّل: صوم شـهر رمضان، وكفارتـه مخيّرة بين العتق وصيام شـهرين متتابعيـن وإطعـام سـتين مسـكيناً علـى الأقـوى وإن كان الأحـوط الترتيـب، فيختـار العتـق مع الإمـكان، ومـع العجـز عنـه فالصيـام، ومع العجز عنـه فالإطعـام(١)

فيـه إذا كانـت تامّـة سـنداً، لكنّك عرفت سـابقاً التوقـف في سـندها، ومقتضى مـا اخترنـاه التفصيل بين مـا إذا كان مقصّـراً ملتفتـاً فيلحق بالعالـم في وجوب الكفـارة وبيـن مـا إذا كان غيـر ملتفـت قاصـراً أو مقصّراً فـلا يلحق به.

كفارة صوم شهر رمضان

(١) كما هو المعروف والمنسـوب إلى المشـهور[١]، خلافاً لما نسـب إلى السيد[٢] والعمانـي[٣] حيث ذهبا إلى الترتيب.

والروايات في المقام مختلفة، وهي على طوائف:

الطائفـة الأولـى: مـا دلّ بظاهـره علـى التخييـر، مثـل صحيحة عبـد الله بن سـنان، عن أبي عبـد الله عليه السلام: «في رجـل أفطر من شـهر رمضان متعمّـداً يوماً واحـداً من غير عذر، قال: يعتق نسـمة، أو يصوم شـهرين متتابعيـن، أو يطعم سـتين مسـكيناً، فـإن لـم يقـدر تصـدّق بمـا يطيـق»[٤]، وموثقـة سـماعة الأولى

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٢٦٧.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٢٦٨.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٤٣٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

قـال: «سـألته عـن رجـل أتى أهلـه في شـهر رمضـان متعمّـداً قال: عليـه عتق رقبة، أو إطعام سـتين مسـكيناً، أو صوم شـهرين متتابعين، وقضـاء ذلك اليوم، ومـن أين لـه مثل ذلـك اليـوم»[١]، والثانية عن أبـي عبد الله عليه السلام قال: «سـألته عـن معتكـف واقع أهلـه، قال: عليه مـا على الـذي أفطر يوماً من شـهر رمضان متعمّداً عتق رقبة، أو صيام شـهرين متتابعين، أو إطعام سـتين مسـكيناً»[٢].

ولا يخفى أنّ موثقة سـماعة الأولى نقلها صاحب الوسـائل عـن نوادر أحمد بـن محمـد بن عيسـى بالعطف بـ «أو»، ولكنّه نقلهـا[٣] في الباب العاشـر عن التهذيـب بالعطـف بـ «واو»، ولا يبعـد اتّحـاد الروايتيـن؛ لاتّفاقهمـا مـن جميع الجهـات تقريبـاً سـوى العطف بـ «واو» أو بـ «أو»، وحينئذٍ يقـع التعارض بين النقليـن للروايـة الواحدة، فـإن أمكن تقديـم رواية النـوادر بأصالة عـدم الزيادة وإثبـات وجـود الهمـزة فهـو، وإلّا حصل التعـارض والتسـاقط، فتخـرج الموثقة حينئـذٍ عـن هـذه الطائفـة، ويبقـى الروايـات الأخـرى فـي هـذه الطائفـة. نعم، بنـاءً علـى تعـدّد الروايتيـن يقـع التعـارض بيـن روايـة التهذيـب وبيـن جميع أدلّـة التخييـر بمـا فيهـا روايـة النـوادر، بـل تعـارض روايـات الترتيب أيضـاً إذا تمّـت، وحينئـذٍ إن قدّمنـا تلـك الروايـات علـى هـذه لكثرتهـا وموافقتها للشـهرة بـل للإجماع فهـو، وإلّا سـقط الجميع وتعيّن الرجـوع إلى الأصـل العملي وهو يقتضـي التخييـر؛ للشـك فـي وجـوب شـيء بعـد الإتيـان بإحـدى الخصـال، فتجـري البراءة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤، ب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

الطائفة الثانية: ما دلّ على الترتيب، مثل رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «سألته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في رمضان ما عليه؟ قال: عليه القضاء وعتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، فإن لم يجد فليستغفر الله»[1]، ومعتبرة عبد المؤمن الأنصاري، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: هلكت وأهلكت فقال: وما أهلكك؟ قال: أتيت امرأتي في شهر رمضان وأنا صائم، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: أعتق رقبة، قال: لا أجد، قال: فصم شهرين متتابعين، قال: لا أطيق، قال: تصدّق على ستين مسكيناً... الخ»[2].

الطائفة الثالثة: ما دلّ بظاهره على تعيين واحد من الخصال، مثل موثقة سماعة الأخرى قال: «سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل، قال: عليه إطعام ستين مسكيناً، مدٌّ لكلّ مسكين»[3] وهي تعيّن الإطعام، ومثل معتبرة المشرقي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أيّاماً متعمّداً ما عليه من الكفارة؟ فكتب: من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً فعليه عتق رقبة مؤمنة، ويصوم يوماً بدل يوم»[4] التي تعيّن العتق، ومثل رواية المروزي، عن الفقيه عليه السلام قال: «إذا أجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتّى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم، ولا يدرك فضل يومه»[5] التي تعيّن الصوم.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٣، ب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

والظاهـر وجـود مـا هو تـامّ سـنداً فـي كلّ واحـدة من هـذه الطوائـف حتّى الثانيـة، فـإنّ الأولـى وإن لـم تكـن تامّـة سـنداً ـ لمـا ذكرناه فـي محله مـن أنّ صاحـب الوسـائل لا يملـك طريقاً صحيحـاً إلى كتـاب علي بن جعفـر، بل هو إمّـا ضعيـف إذا كان نفـس طريـق المجلسـي إلـى الكتـاب وإمّا مجهـول، وقد أشـار إلى ذلك النراقي فـي المسـتند[١] ـ إلاّ أنّ الرواية الثانية التي رواها الشـيخ الصـدوق فـي معاني الأخبـار تامّة سـنداً، فإنّ الطريـق المذكور فيها تـام. نعم، الطـرق الأخـرى غير تامّة؛ لأنّـه رواها فـي ثلاثة من كتبـه[٢]، والظاهـر أنّه انفرد بروايتهـا، وقـد رواهـا فـي الفقيه بسـند ورواهـا فـي معاني الأخبار بسـند وأشـار فيه إلى سـند ثالـث، ورواهـا في المقنع مرسـلاً.

بحث رجالي في توثيق عبد المؤمن بن الهيثم (القاسم)

أمّـا بالنسـبة للفقيـه فقـد بـدأ السـند بعبـد المؤمـن بـن الهيثـم أو القاسـم الأنصـاري، وطريقـه لـه فـي المشـيخة[٣] هـو «ومـا كان فيه عـن عبـد المؤمن بـن القاسـم الأنصاري الكوفـي فقد رويته عن أبيرحمه الله، عن سـعد بـن عبد الله، عن محمد بن الحسـين بـن أبي الخطّاب، عـن الحكم بن مسـكين، عن أبي كهمـس، عـن عبد المؤمن بن القاسـم الأنصاري الكوفي، عربـيّ، وهو أخو أبي مريـم عبـد الغفار بن القاسـم الأنصاري»، وهـو ضعيف بأبي كهمـس الذي هو الهيثـم بن عبـد الله من أصحـاب الإمـام الصادقعليه السلام وهـو مجهول.

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٥٢١.

(٢) معاني الأخبار : ٣٣٦، ح ١ / المقنع : ١٩٢ / من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٥، ح ١٨٨٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٨٦.

وأمّا طريقه في معاني الأخبار فهو: «حدّثنا أبي رحمه الله قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن موسى بن الحسن، عن محمد بن عبد الحميد، عن سيف بن عميرة، عن منصور بن حازم، قال: حدّثني عبد المؤمن ابن القاسم الأنصاري» وهذا السند فيه أبوه وهو واضح، وفيه سعد بن عبد الله وهو الأشعري الثقة الجليل وهو واضح أيضاً، وفيه موسى بن الحسن وهو بن عامر بن عمران الأشعري القمي الجليل ويعبّرعنه بـ «عين»، وفيه محمد بن عبد الحميد وقد تكلّمنا عنه مفصّلاً وقد انتهينا إلى توثيقه، وفيه سيف بن عميرة وهو ثقة بلا إشكال، وكذلك لا إشكال في وثاقة منصور بن حازم. ويبقى الكلام في عبد المؤمن بن الهيثم أو ابن القاسم الأنصاري، والظاهر أنّ ذكر الهيثم اشتباه وأنّ المقصود هو ابن القاسم الأنصاري، والسرّ في ذلك هو:

أوّلاً: أنّ نفس الشيخ الصدوق صرّح بأنّه ابن القاسم في معاني الأخبار في نفس الرواية.

وثانياً: أنّ الشيخ الصدوق ذكر طريقه في المشيخة إلى عبد المؤمن بن القاسم الأنصاري، ولم يذكر له إلّا هذه الرواية كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي قدس سره[1]، وهذه قرينة واضحة على أنّ هذا الطريق الذي ذكره هو لأجل هذه الرواية التي ذكر فيها الهيثم.

وثالثاً: أنّ هذا العنوان (عبد المؤمن بن الهيثم) ليس له وجود لا في كتب الأخبار ولا في أسانيد الروايات، فالرجل المعروف هو عبد المؤمن بن القاسم الأنصاري وهو ثقة، وقد نصّ النجاشي على ذلك حيث صرّح بتوثيقه مع أخيه عبد الغفار الذي يكنّى بأبي مريم، حيث قال النجاشي:

---

(١) معجم رجال الحديث ١٣ : ١٣، الرقم ٧٢٨٤.

«عبد المؤمن بن القاسم بن قيس بن قيس بن قهد الأنصاري، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، ثقة هو وأخوه، وهو أخو أبي مريم عبد الغفار بن القاسم»[1].

والغريب أنّ السيد الخوئي قدس سره قال في المستند[2]: لم تثبت وثاقته، وردّ الرواية من هذه الجهة، مع أنّه في المعجم وثّقه وذكر بأنّ الهيثم اشتباه وأنّ الصحيح هو عبد المؤمن بن القاسم الأنصاري[3]، واكتفى برواية علي بن جعفر من أخبار الطائفة الثانية؛ لأنّه يرى صاحب الوسائل يملك طريقاً معتبراً إلى الشيخ الطوسي، والشيخ الطوسي يملك طريقاً معتبراً إلى كتاب علي بن جعفر، وهو وجملة من تلامذته يرون بأنّ هذا كافٍ. فهو قدس سره صحّح رواية علي بن جعفر واستشكل في رواية عبد المؤمن مع أنّ الأولى هو العكس؛ لأنّ رواية عبد المؤمن معتبرة في معاني الأخبار. نعم، لا يمكن الاعتماد عليها في المقنع؛ لأنّ الإرسال يسقطها سنداً.

وقد نقل الشيخ الصدوق في معاني الأخبار بعد ذكر السند الذي نقلناه طريقاً آخر وهو: «قال سيف بن عميرة: وحدّثني عمرو بن شمر، قال: أخبرني جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام مثله»، وهذا الطريق ضعيف بعمرو بن شمر، فإنّهم نصّوا على ضعفه وكونه لا يعتمد عليه.

والنتيجة: هي أنّ الرواية تامّة بحسب الطريق الموجود في معاني الأخبار.

والصحيح في مقام الجمع بين هذه الطوائف من الأخبار أن يقال: إنّ

---

(١) رجال النجاشي : ٢٤٩، الرقم ٦٥٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣١٣.

(٣) معجم رجال الحديث ١٣ : ١١، الرقم ٧٢٨٣.

التعـارض أوّلاً يقـع بيـن أخبـار الطائفـة الثالثـة نفسـها؛ لأنّ موثقة سـماعة تدلّ علـى وجـوب الإطعام تعييناً ومعتبرة المشـرقي تـدلّ على وجوب العتـق تعييناً، وكذلـك رواية المـروزي فإنّها تـدلّ على وجوب الصـوم تعيينـاً، وبذلك يحصل التعـارض بينهـا، والجمع بينهـا يكـون برفع اليد عـن ظهورهـا في التعييـن؛ لأنّ كلّ واحـدة منهـا تـدلّ علـى الوجـوب بالدلالـة الوضعيّـة وتـدلّ علـى التعييـن بالدلالـة الإطلاقيّـة؛ لأنّ إطـلاق وجوب الإطعام ـ مثلاً ـ سـواء جـاء بالعتق أو لا يـلازم التعييـن وهكـذا، وحينئـذٍ يرفع اليـد عن إطـلاق كلّ واحـد منها بنصّ الآخـر في الوجـوب، ومعناه رفـع اليد عـن التعيين والالتـزام بالوجـوب، ويثبت وجـوب كلّ واحـد منهـا بلا تعييـن وهـو التخييـر، وهو مقتضـى تقديـم الدلالة الوضعيّـة علـى الإطلاقيّـة فـي أمثـال المقـام، فـإنّ الظاهر مـن الأمـر بالإطعام تـارةً ـ في جواب السـؤال عمّن أفطر متعمّداً في شـهر رمضـان ـ والأمر بالعتق أخـرى ـ في جواب نفس السـؤال ـ هـو التخيير، وأنّ ذلك من بـاب بيان أحد أفـراد التخييـر. وعليـه تكـون هـذه الطائفـة موافقة مـع الطائفـة الأولـى، ويبقى التعـارض بينهـا وبين الطائفـة الثانيـة الدالّة علـى الترتيب.

والصحيـح: عـدم التعـارض؛ لأنّ مـا تـمّ سـنداً مـن روايـات الترتيـب ـ وهـو روايـة عبـد المؤمن الأنصـاري ـ غير تام دلالـةً، وما تـمّ دلالةً ـ وهـو رواية علي بـن جعفـر ـ غير تام سـنداً. أمّـا رواية عبـد المؤمن فهـي تامّة سـنداً لكنّها غير تامّـة دلالـةً؛ لأنّ الموجـود فيهـا مجـرّد ترتيب ذكـري ولا يـدلّ علـى الترتيب في الحكـم؛ لأنّـه يصـحّ مع التخيير أيضـاً، فيؤمر السـائل بإحـدى الخصـال، فإذا كان غيـر قـادر عليه يؤمـر بالأخرى وهكـذا، فهو أعم مـن الترتيب فـي الحكم. وأمّـا روايـة علي بـن جعفر فهي تامّـة دلالةً ـ كما هـو واضح ـ ولكنّهـا غير تامّة

ويجب الجمع بين الخصال إن كان الإفطار على محرّم كأكل المغصوب وشرب الخمر والجماع المحرّم ونحو ذلك(١).

سنداً، كما عرفت. وعليه فلا تكون هذه الطائفة معارضة للطائفتين الأولى والثالثة اللّتين عرفت اتّحاد مفادهما وهو التخيير.

نعم، إذا قلنا بتماميّة سند رواية علي بن جعفر أو دلالة رواية عبد المؤمن يقع التعارض، وهناك وجهان للجمع بينها:

الوجه الأوّل[١]: حمل روايات الترتيب على التقيّة؛ لموافقتها لمذهب معظم العامّة كالثوري والأوزاعي والشافعي وأبي حنيفة، ولما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله.

الوجه الثاني[٢]: حملها على الاستحباب باعتبار أنّ ذلك أهون من حمل «أو» في روايات التخيير على التنويع، بمعنى أنّ الأمر بكلّ واحد منها يختص بنوع من المكلّفين، فالعتق للقادر عليه والإطعام للعاجز عنه والصوم للعاجز عنهما، فتوافق الترتيب.

(١) وفاقاً للصدوق في الفقيه[٣]، والشيخ في كتابي الأخبار[٤]، والوسيلة[٥]، والجامع[٦]، والقواعد[٧]، والإرشاد[٨]، وغيرها. نعم، في الشرائع نسبه إلى

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٢٠.

(٢) مصباح الفقيه ١٤ : ٤٨١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٨، ح ١٨٩٢.

(٤) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٠٩ / الاستبصار ٢ : ٩٧، ح ٣١٥.

(٥) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٤٦.

(٦) جامع الشرائع : ١٥٦.

(٧) قواعد الأحكام ١ : ٣٧٨.

(٨) إرشاد الأذهان ١ : ٢٩٨.

القيـل[١]، بـل عـن المعتبـر[٢] أنّـه لم يجـد عامـلاً بكفارة الجمـع، ويؤيّـده عدم تعـرّض القدمـاء فـي كتبهم المعـدّة للفتوى لذلك مثل المفيد والسـيد والشـيخ ومـن عاصرهـم أو تأخّـر عنهـم مـن تلاميذهم.

وعلى كلّ حال، يستدلّ على ذلك بأمور:

الأمـر الأوّل: معتبـرة الهـروي قـال: قلـت للرضـا عليه السلام: «يا ابـن رسـول الله، قد روي عـن آبائك عليهم السلام فيمن جامع في شـهر رمضان أو أفطر فيـه ثلاث كفارات، وروي عنهـم أيضـاً كفـارة واحـدة، فبـأيّ الحديثيـن نأخذ؟ قـال: بهمـا جميعاً، متـى جامـع الرجـل حراماً أو أفطـر علـى حـرام في شـهر رمضـان فعليـه ثلاث كفـارات: عتق رقبة، وصيام شـهرين متتابعين، وإطعام سـتين مسـكيناً، وقضاء ذلـك اليـوم، وإن كان نكـح حـلالاً أو أفطـر علـى حـلال فعليـه كفـارة واحدة، وإن كان ناسـياً فـلا شـيء عليـه»[٣]، وهـي تامّة سـنداً ودلالةً، كما هـو واضح.

الأمـر الثانـي: مكاتبـة الأسـدي: «فيمـا ورد عليـه مـن الشـيخ أبـي جعفـر محمد بـن عثمـان العمـري ـ يعنـي عـن المهـدي عليه السلام ـ فيمـن أفطـر يومـاً من شـهر رمضان متعمّداً بجمـاع محرّم عليه أو بطعام محـرّم عليه، أنّ عليه ثلاث كفـارات»[٤]، وفيهـا كلام مـن حيـث الدلالـة ومن حيث السـند.

أمّـا الدلالـة فلأنّ الـوارد فيهـا: «عليه ثلاث كفـارات»، ولا يسـتفاد من ذلك لـزوم الجمع بيـن الخصـال الثـلاث، بل لـزوم ثـلاث كفـارات، فيكفـي أن يكرّر

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٧٢.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٦٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣، ب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥، ب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

العتق ثلاث مرّات، نظير ما ورد فيمن أكره زوجته على الجماع في نهار شهر رمضان من أنّه استكرهها فعليه كفارتان[١]، فإنّهم فهموا منها لزوم كفارتين لا لزوم خصلتين من الخصال، فيكفي أن يكرّر خصلة واحدة مرّتين.

وفيه: أنّ ما ذكر وإن كان هو مقتضى الظهور الأوّلي للرواية إلّا أنّه يتعيّن حملها على إرادة الخصال الثلاث من الكفارات؛ للاتّفاق على عدم لزوم ثلاث كفارات عليه ولم يحتمل ذلك أحد.

وأمّا من حيث السند فقد أشار السيد الخوئي قدس سره[٢] إلى إشكالين في سندها:

الإشكال الأوّل: أنّ عبارة «يعني عن المهدي عليه السلام» في الرواية من كلام صاحب الوسائل ظاهراً؛ لعدم وجودها في الفقيه، ومن هنا قد يقال: إنّ الرواية مقطوعة؛ إذ لم يسندها العمري إلى المعصوم عليه السلام، ولعلّها من آراء العمري.

وأجاب عنه: بعدم احتمال ذلك؛ لكونه نائباً خاصاً، ولقول الصدوق: «وأمّا الخبر الذي روي فيمن أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً أنّ عليه ثلاث كفارات فإنّي أُفتي به فيمن أفطر بجماع محرّم عليه أو بطعام محرّم عليه، لوجود ذلك في روايات أبي الحسين الأسدي رضي الله عنه فيما ورد عليه من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس سره»[٣]، فإنّ من البعيد أن يفتي الصدوق بذلك استناداً إلى فتوى ورأي العمري.

الإشكال الثاني: أنّ الصدوق ليس في طبقة الأسدي، فإنّ الأخير من

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٦، ب ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣١٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٨، ح ١٨٩٢.

الطبقة الثامنة وتوفي سنة (٣١٢)، والصدوق من العاشرة وتوفي سنة (٣٨١) وولد حدود سنة (٣٠٥)، أي: أنّ عمره حين وفاة الأسدي حدود ست أو سبع سنين، ومن هنا لا بدّ من وجود واسطة وهي مجهولة، فتكون الرواية مرسلة.

وفيه: أنّ عبارة الصدوق المتقدّمة ظاهرة في أنّه لم يرو ذلك عن الأسدي وإنّما وجده في رواياته، ولا يبعد أنّه اطّلع على المكاتبة مع وضوح نسبتها إلى الأسدي خصوصاً مع تقارب عصريهما.

مضافاً إلى أنّ الصدوق يملك طريقاً إلى الأسدي ذكره في المشيخة[1] يروي عنه بواسطة جماعة من مشايخه، وهم: علي بن أحمد بن موسى، ومحمد بن أحمد السناني، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدّب (المؤذّن)، وقد روى عنهم كثيراً مترضّياً، مع حصول الوثوق عادةً بالخبر الذي يجتمعون على روايته. وعليه فالرواية تامّة سنداً بعد وضوح وثاقة الأسدي.

الأمر الثالث: موثقة سماعة المرويّة في التهذيب قال: «سألته عن رجل أتى أهله في رمضان متعمّداً، فقال: عليه عتق رقبة، وإطعام ستين مسكيناً، وصيام شهرين متتابعين، وقضاء ذلك اليوم، وأنّى (أين) له مثل ذلك اليوم»[2]، فإنّ مقتضى الجمع بينها وبين روايات التخيير هو حملها على إتيان الأهل على وجه محرّم كما عن الشيخ في التهذيب، فتكون من أدلّة الحكم في المقام.

وفيه: ما تقدّم من أنّ هذه الرواية مرويّة في نوادر أحمد بن محمد بن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٧٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤، ب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

عيسى بالعطف بـ «أو»[١]، وتقدّم قوّة احتمال الاتّحاد ويتعارض النقلان للرواية الواحدة، فإمّا أن تقدّم رواية النوادر لأصالة عدم الزيادة أو يتساقط النقلان، وعلى التقديرين لا يصحّ الاستدلال بها في المقام.

وعلى كلّ حال، فالدليلان الأوّل والثاني تامّان. نعم، قد يعارضان برواية يزيد الجرجاني: «أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن رجل واقع امرأة في شهر رمضان من حلال أو حرام في يومٍ عشر مرّات، قال: عليه عشر كفارات لكلّ مرّة كفارة، فإن أكل أو شرب فكفارة يوم واحد»[٢] حيث حكم في عشر مرّات من الجماع المحرّم بعشر كفارات لكلّ مرّة كفارة واحدة.

وفيه: ـ مضافاً إلى ضعف السند ـ أنّ الكفارة عبارة عمّا يجب بإزاء الفعل، وهو من الواحد والمتعدّد، فالخصال الثلاث للفعل المحرّم كفارة واحدة، فلا تكون منافية لوجوب الجمع بين الخصال في الإفطار على الحرام.

لكنّه بالرغم من ذلك قد يتوقف في العمل بالروايتين المتقدّمتين من جهة عدم تعرّض القدماء لهذا الحكم في كتبهم الفتوائيّة مع أنّ رواية الهروي بين أيديهم، فقد رواها المشايخ في كتبهم الحديثيّة[٣] مع ذهاب المشهور إلى التخيير مطلقاً، وتقدّم عن المعتبر عدم وجود عامل بها، فإنّ ذلك كلّه قد يوجب تحقّق صغرى إعراض المشهور عن الرواية، والإنصاف أنّ شبهة الإعراض قويّة، وهي وإن كانت تمنع من الفتوى بالجمع بين الخصال لكنّها لا تمنع من الالتزام به احتياطاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥، ب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٧٨، ح ٤٣٣١ / تهذيب الأحكام ٤ : ٢٠٩، ح ٦٠٥ / الاستبصار ٢ : ٩٧، ح ٣١٦.

الثاني: صوم قضاء شهر رمضان إذا أفطر بعد الزوال، وكفارته إطعام عشرة مساكين لكلّ مسكين مدٌّ، فإن لم يتمكّن فصوم ثلاثة أيّام، والأحوط إطعام ستين مسكيناً(١).

كفارة صوم قضاء شهر رمضان

(١) الكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في أصل وجوب الكفارة.

المقام الثاني: في تحديد الكفارة ومقدارها بعد فرض وجوبها.

أمّا المقام الأوّل فالمعروف بينهم الوجوب، وعن الانتصار للسيد أنّه ممّا انفردت به الإماميّة[1]، ونقل ادّعاء الإجماع في الخلاف والغنية[2]. نعم، عن المختلف أنّ العماني ذهب إلى عدم الوجوب[3]، وعن الذخيرة أنّ الجمع بين الأخبار يقتضي استحباب الكفارة[4].

ودليل القول بالوجوب كلّ الروايات الآتية في المقام الثاني.

ودليل القول بعدم الوجوب موثقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن الرجل يكون عليه أيّام من شهر رمضان ـ إلى أن قال: ـ سُئل فإن نوى الصوم ثمّ أفطر بعد ما زالت الشمس قال: قد أساء وليس عليه شيء إلّا قضاء ذلك اليوم الذي أراد أن يقضيه»[5]، فإنّ ظاهر ذيلها عدم

---

(١) الانتصار : ١٩٥، المسألة ٩١.

(٢) الخلاف ٢ : ٢٢٢ / غنية النزوع : ١٤٣.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٤٥٣.

(٤) الذخيرة ٢ : ٥٠٩.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٨، ب ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

وجوب شيء عليه إلّا قضاء ذلك اليوم الذي أراد قضاءه بل لعلّها صريحة في ذلك، ومن هنا قيل: إنّ مقتضى الجمع بينها وبين الروايات الآتية الظاهرة في الوجوب هو حمل الأخيرة على الاستحباب.

واعترض السيد الخوئي قدس سره[1] على هذا الجمع بأنّه إنّما يصحّ فيما لو ورد الأمر بشيء وورد في دليل آخر جواز تركه، فيجمع بينهما برفع اليد عن ظهور الأوّل في الوجوب ويحمل على الاستحباب، وأمّا في مثل المقام فلا يصحّ؛ لأنّ الأمر بالكفارة ونفيها يعدّان من المتعارضين؛ إذ مورد الكفارة ارتكاب الحرام، فكيف يمكن حمل الأمر بها على الاستحباب الكاشف عن عدم ارتكاب الحرام؟

أقول: مرجع هذا الكلام إلى أنّ الأمر بالكفارة غير قابل للحمل على الاستحباب؛ لما ذكره من التنافي بين الكفارة وبين الاستحباب، ولذا يقع التعارض بين الأمر بالكفارة وبين ما دلّ على نفيها. لكنّك خبير بأنّا وإن التزمنا باختصاص الكفارة بصورة تحقّق الإثم والذنب ـ على ما تقدّم ـ لكن ذلك فيما لو لم يدلّ دليل على نفي الكفارة في نفس المورد، وإلّا ـ كما في المقام ـ فإنّ حمل الأمر بها على الاستحباب لا ينافي ما التزمنا به؛ لأنّ مرجع ذلك إلى الالتزام بعدم الذنب والإثم، وأنّ الموجود في موردها نوع من الحزازة المناسبة لاستحباب الكفارة، فالقائل بالاستحباب يلتزم بعدم الذنب في موردها وهو لا ينافي الاستحباب.

ويؤيّد ذلك ما ذكروه في باب وطء الحائض حيث ورد الأمر بالكفارة عليه وتمّ الدليل على نفيها، فإنّهم حملوا الأمر بها على الاستحباب.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٢٤.

ثـمّ إنّ القائليـن بوجـوب الكفـارة اختلفـوا فـي توجيـه الروايـة علـى نحـو لا تكـون منافيـة لأدلّـة الوجـوب، وذكـروا وجوهـاً عمدتهـا وجهـان:

الوجـه الأوّل: مـا عـن الحدائـق[1] ـ نقـلاً عـن المنتهـى ـ مـن حملهـا علـى التقيّـة، لإطبـاق جمهـور العامّـة علـى ذلـك.

الوجـه الثانـي: حملهـا علـى نفـي تعـدّد القضـاء وأنّـه ليـس عليـه إلّا قضـاء واحـد بدعوى ظهـور قولـه عليه السلام: «وليس عليه شـيء إلّا قضاء ذلـك اليوم» في كـون المسـتثنى منـه مـن سـنخ المسـتثنى، فيرجـع إلـى أنّـه ليس عليـه قضاء إلّا قضـاء ذلـك اليـوم، فـلا تكـون ناظرة إلـى نفـي الكفـارة، ويؤيّـده قوله عليه السلام: «إلّا قضـاء ذلـك اليوم الـذي أراد أن يقضيه» لظهـوره في أنّ الواجـب عليه هو قضـاء ذلـك اليوم الـذي فاته من شـهر رمضـان دون قضـاء اليوم الذي أفسـد صومه فيـه بالإفطـار العمدي.

وعلـى كلّ حـال، إن تـمّ هـذا الوجه فهـو، وإلّا حملـت على التقيّـة إن ثبت مـا ذكـر من ذهـاب الجمهـور إلـى عـدم الوجـوب، وإلّا سـقطت عـن الحجيّة بالإعـراض؛ لمـا عرفـت من اتّفـاق الـكلّ على الوجـوب عـدا العماني.

هذا مضافاً إلى أنّ عمّار السـاباطي راوي هـذه الرواية عرف عنه عدم الضبط والنقـل بالمعنـى كمـا يظهر مـن صدرهـا، وروايته لا تقـاوم الروايـات الآتيـة الدالّة علـى الوجوب بحيث يوجـب ذلك التصـرّف فيها بحملها على الاسـتحباب.

وأمّـا المقـام الثانـي فقـد اختلفـوا فيـه علـى أقـوال أنهاهـا فـي الجواهـر إلى ثمانيـة أو تسـعة[2]، وعمدتهـا قـولان:

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢١٤.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٥٥.

القول الأوّل: ما ذهب إليه المشهور من أنّها إطعام عشرة مساكين، فإن عجز عنه فصيام ثلاثة أيّام. واستدلّ عليه برواية بريد العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل أتى أهله في يوم يقضيه من شهر رمضان، قال: إن كان أتى أهله قبل زوال الشمس فلا شيء عليه إلّا يوم مكان يوم، وإن كان أتى أهله بعد زوال الشمس فإنّ عليه أن يتصدّق على عشرة مساكين، فإن لم يقدر عليه صام يوماً مكان يوم، وصام ثلاثة أيّام كفارة لما صنع»[١]، وصحيحة هشام بن سالم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل وقع على أهله وهو يقضي شهر رمضان، فقال: إن كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شيء عليه، يصوم يوماً بدل يوم، وإن فعل بعد العصر صام ذلك اليوم وأطعم عشرة مساكين، فإن لم يمكنه صام ثلاثة أيّام كفارةً لذلك»[٢].

بحث رجالي في توثيق الحارث بن محمد

أمّا الأولى فلا إشكال في دلالتها، وإنّما الكلام في سندها حيث استشكل فيه من جهة «الحارث بن محمد» لجهالته.

وقد يستدلّ على وثاقته أو حسنه بأمور:

منها: ما يفهم من كلام الوحيد[٣] من رواية ابن أبي عمير عنه.

وفيه: عدم وجود رواية يروي فيها عنه مباشرةً، ولعلّ مراده بالواسطة كما في طريق الشيخ إليه في الفهرست[٤].

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٧، ب ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٧، ب ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

(٣) منتهى المقال ٢ : ٣١٩، الرقم ٦٥٤.

(٤) الفهرست : ١١٩، الرقم ٢٥٥.

ومنها: ما عن الوحيد أيضاً[1] من أنّ الأصحاب ربّما يتلقّون روايته بالقبول بحيث يرجّحونها على رواية الثقات وغيرهم مثل روايته في كفارة قضاء رمضان.

وفيه: أنّ ذلك إذا تمّ لا ينحصر وجهه بالوثاقة؛ لاحتمال أن يكون من جهة الوثوق بالصدور الذي قد يحصل من أسباب أخرى غير الوثاقة، مضافاً إلى أنّ هذا التلقّي من الأصحاب إنّما يعلم عن طريق الفتوى بالحكم المطابق للرواية، ومن الواضح أنّنا في محل الكلام لا نعلم أنّ مستندهم في تحديد الكفارة بما ذكروه هو رواية بريد العجلي؛ لاحتمال استنادهم إلى صحيحة هشام الآتية.

ومنها: دعوى أنّ الراوي إذا كان من المعاريف وكان معنوناً في كتب الرجال ولم يغمز فيه واحد منهم كفى ذلك لإثبات وثاقته أو حسنه وإن لم ينصّوا على ذلك، والظاهر أنّ الحارث بن محمد من المعاريف؛ لأنّ له أصلاً كما في الفهرست[2]، وأنّ كتابه رواه عدّة من أصحابنا منهم الحسن بن محبوب كما عن النجاشي، كما أنّ النجاشي والطوسي[3] عنوناه في كتابيهما ولم يغمزا فيه.

وفيه: أنّ السكوت وعدم الغمز لا يدلّ إلّا على عدم القدح، أي: عدم وجود ما يوجب القدح فيما وصل إليهم وإلّا قد يكون سكوتهم تدليساً، ومن الواضح أنّ هذا لا يلازم وصول ما يوجب الوثاقة إليهم؛ لإمكان فرض عدم وصول كلٍّ منهما إليهم وهو فرض معقول، والأمانة تقتضي حينئذٍ ذكر كلّ

---

(١) منتهى المقال ٢ : ٣١٩، الرقم ٦٥٤.

(٢) الفهرست : ١١٩، الرقم ٢٥٥.

(٣) رجال النجاشي : ١٤٠، الرقم ٣٦٣ / رجال الشيخ الطوسي : ١٩٣، الرقم ٢٣٧٦.

ما يرتبط بالراوي ممّا وصل إليهم عدا القدح والمدح وهو معنى المجهول، كما أنّه لا يلازم الوثاقة والمدح لا ثبوتاً لوضوح عدم الملازمة، ولا إثباتاً إذ لا كاشف عنها بعد فرض أنّ السكوت لا يلازم وصول ما يوجب الوثاقة، كما هو واضح.

وأمّا صحيحة هشام فلا إشكال في سندها ولا في دلالتها على نوع الكفارة، وإنّما الإشكال في اشتمالها على التحديد بالعصر ـ أي: وقت صلاة العصر ـ ولا قائل بذلك، فلا مجال للعمل بها.

والظاهر من جماعة منهم السيد الخوئي قدس سره[1] أنّ هذا الإشكال لا يمنع من العمل بها باعتبار أنّ دلالتها على المطلوب واضحة، وما فيها من التحديد بوقت صلاة العصر ـ حيث إنّه لا قائل به ـ يتعيّن توجيهه بإرادة الزوال، باعتبار اشتراك صلاة العصر مع صلاة الظهر في الوقت وهو الزوال غير أنّ هذه قبل هذه كما في بعض الروايات، أو يقال: بأنّ العصر تصحيف الظهر.

ويمكن تخريج ما ذكر على أساس التبعيض في الحجيّة بين فقرات الرواية الواحدة فيصحّ الاستدلال بفقرة الاستدلال لكونها حجة، ولا يمنع منه سقوط فقرة التحديد بالعصر عن الحجيّة، خصوصاً مع إمكان توجيه هذه الفقرة بما تقدّم، فتأمّل.

القول الثاني: ما نسب إلى الصدوقين[2] من أنّها كفارة شهر رمضان، واستدلّ عليه بموثقة زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل صام قضاء من شهر رمضان فأتى النساء، قال: عليه من الكفارة ما على الذي أصاب

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٢٢.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٥٥.

في شـهر رمضـان؛ لأنّ ذلـك اليـوم عنـد الله مـن أيّـام رمضـان»[1]، ومرسـلة الصـدوق قال: «وقـد روي أنّـه إن أفطر قبل الزوال فلا شـيء عليـه، وإن أفطر بعـد الـزوال فعليـه الكفـارة مثل مـا على مـن أفطـر يوماً من شـهر رمضـان»[2]، ومرسـلة حفص، عمّن ذكـره، عن أبي عبـد الله عليه السلام: «في الرجـل يلاعب أهله أو جاريتـه وهـو فـي قضاء شـهر رمضـان فيسـبقه الماء فينـزل، قـال: عليه من الكفـارة مثل ما على الذي جامع في شـهر رمضان»[3]، وهـي وإن كانت مطلقة لمـا قبـل الزوال إلّا أنّه لا بدّ مـن تقييدها بالأدلّة الدالّة علـى اختصاص الحرمة بمـا بعد الـزوال المـلازم لاختصـاص الكفـارة بـه كمـا لا يخفى، فتكـون أخص مطلقـاً من هـذه الروايات، والظاهـر تماميّة سـند الموثقة.

وقـد **يقـال**: إنّ الموثقة لا تقاوم الخبرين المتقدّمين المسـتدلّ بهما على قول المشـهور، باعتبـار أنّ ظاهـر الموثقـة بمقتضى التنزيـل المذكور فـي ذيلها كون اليـوم من شـهر رمضان ولم يلتـزم بذلك أحد، كمـا أنّ مقتضاه عـدم الفرق بين مـا قبـل الزوال ومـا بعده كما هـو الحال في شـهر رمضان، وهـو كما ترى.

وفيـه: إمـكان فرض التنزيـل بلحاظ ما بعد الـزوال الذي يحـرم فيه الإفطار، ومـن الواضـح أنّ تنزيـل يوم القضـاء بلحاظ مـا بعد الـزوال منزلة أيّـام رمضان ليـس فيـه المحذور المذكـور؛ لأنّه يقتضي الفـرق بين ما بعد الـزوال وما قبله لا عدم الفرق.

والحاصـل: أنّ ما دلّ على جواز الإفطار فـي قضاء رمضان قبل الزوال وعدم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٨، ب ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٩، ب ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٩، ب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

جوازه بعده قرينة على أنّ التنزيل في هذه الموثقة بلحاظ الزمان الذي لا يجوز فيه الإفطار حتّى يصحّ فيه التنزيل، ومنه يظهر أنّ التعليل في الموثقة يقوّي ظهورها في مفادها لا العكس كما قيل. وعليه يحصل التعارض بين الموثقة وبين الروايتين المتقدّمتين المستدلّ بهما لقول المشهور، وقد حمل الشيخ الموثقة على من أفطر مستخفّاً بالفرض متهاوناً به فيعاقب بذلك، وردّه جماعة بأنّه بعيد، وحملها جماعة على الاستحباب.

وفي المقابل قد يقال: بترجيح الموثقة باعتبار أنّ ما يعارضها إمّا غير تام سنداً كرواية بريد العجلي أو دلالةً كصحيحة هشام من جهة اشتمالها على التحديد بالعصر، وما تقدّم من توجيه لذلك وإن كان لا بأس به إلّا أنّه يبقى في النفس شيء منها؛ إذ لم يعلم الوجه في العدول عن التحديد بالزوال كما هو الموجود في النصوص إلى التحديد بالعصر مع إرادة الزوال.

لكنّك عرفت أنّ ما ذكر لا يمنع من الاستدلال بفقرة: «أطعم عشرة مساكين... الخ» بناءً على إمكان التبعيض في الحجيّة في فقرات الرواية الواحدة. وعليه يقع التعارض بين صحيحة هشام المؤيَّدة برواية بريد العجلي وبين موثقة زرارة المؤيَّدة بمرسلة حفص.

ويمكن ترجيح الصحيحة بموافقتها للقول المشهور ومخالفتها للعامّة، وموافقة الموثقة لهم من حيث نسب القول بالكفارة حتّى قبل الزوال إلى قتادة، فتأمّل.

وقد يقال: إنّ الموثقة إن تحقّق الإعراض عنها من المشهور ـ إذ لم يعمل بها إلّا الصدوقان على ما قيل ـ سقطت عن الحجيّة بالإعراض، وإلّا سقطت بالمعارضة مع الصحيحة بعد فرض عدم المرجّح كما هو الظاهر.

وعلى الأوّل تبقى الصحيحة، ويمكن الاستدلال بها على أصل الوجوب وعلى تحديد الكفارة بما ذهب إليه المشهور.

وعلى الثاني تسقط الصحيحة أيضاً فلا يبقى دليل على أصل الوجوب؛ لما عرفت من أنّ الدليل عليه منحصر بهذه الروايات والمفروض سقوطها بالمعارضة، كما لا يبقى دليل على تحديد الكفارة.

وفيه: أنّ المتعارضين إنّما يسقطان عن الحجيّة فيما يتعارضان فيه، وأمّا ما لا يتعارضان فيه بل يتّفقان فيه ـ كما هو الحال في أصل الوجوب ـ فلا يسقطان، بل يمكن الاستدلال بهما على المفاد المتّفق عليه، أي: أصل الوجوب. نعم، يسقطان بلحاظ تحديد الكفارة للتعارض.

ويمكن أن يقال: إنّه بعد الفراغ عن وجوب الكفارة وبعد دورانها بين ما ذهب إليه المشهور وبين كفارة شهر رمضان يقتصر على المتيقّن منهما؛ لعدم الدليل على ما زاد على ذلك فتجري فيه البراءة.

ولكن الظاهر أنّ النوبة لا تصل إلى التساقط لتحقّق الإعراض بالنسبة إلى الموثقة؛ إذ لم يعمل بها أحد إلّا الصدوقان، بل شكّك السيد الخوئي قدس سره[1] في نسبة القول الثاني إليهما بدعوى أنّ العبارة المنقولة عنهما لا تفيد ذلك. وعلى كلّ حال، فلا يبعد تحقّق الإعراض في المقام، ويتمّ بذلك قول المشهور.

وأمّا الأقوال الأخرى ـ مثل ما عن ابن إدريس[2] وابن البرّاج[3] من أنّها

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٢٤.

(٢) السرائر ١ : ٤٠٦.

(٣) المهذّب ١ : ٢٠٣.

الثالث: صوم النذر المعيّن، وكفارته كفارة إفطار شهر رمضان(١).

كفارة يمين، ومثل ما عن الحلبي[١] من أنّها مخيّرة بين صيام ثلاثة أيّام وبين إطعام عشرة مساكين، وما عن الغنية[٢] ـ فلم يعلم لها مستند واضح.

كفارة صوم النذر المعيّن

(١) والكلام فيه في مقامين كما في سابقه:

المقام الأوّل: في أصل وجوب الكفارة، فإنّ المعروف والمشهور[٣] وإن كان ذلك لكن نسب الخلاف إلى العماني ابن أبي عقيل كما في المختلف[٤]، وفيه تأمّل؛ لاحتمال أن تكون نسبة الخلاف إليه من جهة عدم تصريحه بالكفارة في المقام لا تصريحه بالعدم، وحينئذٍ يمكن أن يكون عدم التصريح لعدم خصوصيّة لنذر الصوم، وأنّ الكفارة تجب لمخالفة النذر سواء تعلّق بالصوم أم بغيره، فلعلّ عدم تصريحه هنا اكتفاءً بما يذكر في باب الكفارات من وجوبها على مخالفة النذر مطلقاً ولم ينقل عنه الخلاف هناك، وعليه فلا يكون مخالفاً. نعم، إذا كانت النسبة من جهة تصريحه بالعدم في المقام كان مخالفاً في المسألة.

وعلى كلّ حال، فالصحيح ما عليه المشهور؛ للنصوص الآتية في المقام الثاني، بل وجوب الكفارة هنا أوضح منه في القسم الثاني؛ لوجود موثقة

---

(١) الكافي في الفقه : ١٨٤.

(٢) غنية النزوع : ١٤٣.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٤٨.

(٤) مختلف الشيعة ٣ : ٤٥٣.

عمّار هناك الدالّة على عدم الوجوب هناك ولا يوجد مثلها في المقام، ولذا فليس لما نسب إليه مستند ظاهر.

المقام الثاني: في تحديد الكفارة بعد الفراغ عن الوجوب، فالمنسوب إلى المشهور[١] أنّها كفارة إفطار شهر رمضان، وذهب جماعة إلى أنّها كفارة يمين (إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو عتق رقبة)، واستدلّ للأوّل بعدّة روايات:

١ـ رواية عبد الملك بن عمرو، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عمّن جعل لله عليه أن لا يركب محرّماً سمّاه فركبه، قال: ولا أعلمه إلّا قال: فليعتق رقبة، أو ليصم شهرين متتابعين، أو ليطعم ستين مسكيناً»[٢].

واستشكل فيها من جهة السند باعتبار عدم ثبوت وثاقة الراوي. نعم، وردت رواية في رجال الكشي[٣] وكذا في الكافي[٤] تدلّ على مدحه، ولعلّها تامّة سنداً، إلّا أنّ راويها هو عبد الملك نفسه.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٤٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٩٤، ب ٢٣ من أبواب الكفارات، ح ٧.

(٣) قال الكشي: «حمدويه قال: حدّثني يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن صالح، عن عبد الملك بن عمرو قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إنّي لأدعو اللهَ لك حتّى أُسَمِّي دابّتك، أو قال: أدعو لدابّتك». (رجال الكشي ١ : ٣٨٩)

فيُفهم منها اعتناء الإمام عليه السلام به بحيث تصل المرحلة إلى الدعاء لدابّته، والمشكلة في هذه الرواية أنّ الراوي لها يروي ما ذكر في حقّ نفسه، فهي شهادة لنفسه وقبولها موقوف على وثاقته، ونحن نريد إثبات وثاقته بهذه الرواية.

(٤) علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحكم بن مسكين، عن عبد الملك بن عمرو قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا عبد الملك ما لي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع التي يخرج إليها أهل بلادك، قال: قلت: وأين؟ فقال: جُدَّة وعبَّادان والمَصِّيصَة وقزوين، فقلت: انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم، فقال: إي والله لو كان خيراً ما سبقونا إليه، قال: قلت له: ←

ومـن جهـة الدلالة فلعـدم شـمولها للمقام؛ لأنّ الـوارد فيهـا: «رجل جعل الله عليـه أن لا يركـب محرّمـاً سـمّاه»، وهـو لا يصـدق على مـن جعـل الله عليه أن يصـوم يومـاً معيّنـاً، والتعـدّي إلـى محل الـكلام غير صحيـح؛ لاحتمـال وجود خصوصيّـة في مـورد الرواية غيـر موجودة في محـل الكلام، وهـي حرمة الفعل مـن جهتيـن وارتـكاب مخالفتيـن عنـد الإتيـان بـه، ويحتمـل أن يكـون ذلـك دخيـلاً فـي ثبـوت هـذه الكفارة بخـلاف مـا إذا لـم تكـن إلّا حرمة النـذر فقط كمـا في المقـام، ولا أقلّ من التشـكيك في الشـمول، وعلى التقديريـن لا يصحّ الاسـتدلال بها فـي المقام.

هـذا مضافاً إلـى أنّ قولـه: «ولا أعلمه إلّا أن قـال... الخ» لم يعلـم المقصود بـه؛ إذ يحتمـل أن يكـون إشـارة إلـى تـردّده وعـدم تأكّـده مـن الجـواب، ومعه كيف يمكـن الاسـتدلال بها؟

٢ـ مكاتبـة علي بن مهزيـار، عن الإمام الهـادي عليه السلام: «أنّه كتب إليه يسـأله يا سـيدي، رجل نـذر أن يصوم يوماً بعينـه فوقع ذلك اليوم علـى أهله، ما عليه مـن الكفـارة؟ فكتب إليـه: يصوم يوماً بـدل يوم، وتحريـر رقبة مؤمنـة»[1]، وهي تامّة سنداً.

ويوجـد اشـتباه في الوسـائل في سـند الروايـة، وذلك لأنّ صاحب الوسـائل

← فإنّ الزيديّة يقولـون ليس بيننا وبين جعفر خلافٌ إلّا أنّـه لا يـرى الجهاد، فقال: أنـا لا أراه بلى والله إنّـي لَأراهُ ولكن أكره أن أدع علمي إلى جهلهم». (الكافي ٥ : ١٩، ح ٢)

فيقـال: يسـتفاد مـن هـذه الروايـة أنّ هـذا الرجـل مـن شـيعة الإمـام عليه السلام ومـن المتّبعيـن لأوامـره، فيسـتفاد منـه مـدح فـي الجملـة، وعلـى تقديـر أن يسـتفاد منـه المـدح النافـع فـي محـل الـكلام فالإشـكال فيهـا أنّ الـرواي لهـذه الروايـة هـو نفسـه، فهـي شـهادة منـه فـي حـقّ نفسـه.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٨، ب ٧ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

نقلها عن الكافي، وذكرها في كتاب الصوم وفي كتاب الكفارات[1] كسندين مختلفين مع أنّها في الكافي لها سند واحد.

ومنشأ ذلك: هو أنّ الكليني رحمه الله في الكافي ذكر في باب النذور روايات عديدة، والعاشر منها سنده هذا: «أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبّار، عن علي بن مهزيار... الخ»، ثمّ ذكر الحديث الحادي عشر فقال: «وعنه، عن علي بن مهزيار، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام... الخ»، ثمّ ذكر الحديث الثاني عشر هكذا: «محمد بن جعفر الرزاز، عن محمد بن عيسى، عن علي بن مهزيار، مثله، وكتب إليه... الخ»[2]، ثمّ ذكر هذه الرواية، وواضح أنّ الكاتب هو ابن مهزيار، والضمير في «إليه» يعود إلى الإمام الهادي عليه السلام المذكور في الحديث الحادي عشر، والشك ينشأ من أنّ سند هذه الرواية هل سند الحديث العاشر والحديث الحادي عشر كما ذكره في الوسائل في الكفارات أو هو سند الحديث الثاني عشر كما ذكره في الصوم، والظاهر الثاني وإن كان صحيحاً على التقديرين.

نعم، نوقش في دلالتها بأنّ المذكور فيها تحرير رقبة مؤمنة، وهو أعم من كفارة شهر رمضان؛ لوجود ذلك في كفارة اليمين أيضاً، وهو واجب تخييري في كلٍّ منهما.

والحاصل: أنّ الرواية وإن كانت ظاهرة في تعيين العتق لكنّه ممّا لم يقل به أحد، فيتعيّن حملها على كونه أحد أفراد التخيير، ومن الواضح أنّ وجوب العتق تخييراً تشترك فيه الكفارتان، فلا يصحّ الاستدلال بها على أحدهما.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٩٢، ب ٢٣ من أبواب الكفارات، ح ٢.

(٢) الكافي ٧ : ٤٥٦، ح ١٢.

٣ـ مكاتبة الحسين بن عبيدة قال: «كتبت إليه: ـ يعني: أبا الحسن الثالث عليه السلام ـ يا سيدي، رجل نذر أن يصوم يوماً لله فوقع ذلك اليوم على أهله ما عليه من الكفارة؟ فأجابه عليه السلام: يصوم يوماً بدل يوم وتحرير رقبة»[١]، وهي بمضمون السابقة فيرد عليها ما تقدّم، مضافاً إلى ضعفها سنداً بالراوي، فإنّه مهمل.

٤ـ مكاتبة الصيقل: «أنّه كتب إليه أيضاً: يا سيدي، رجل نذر أن يصوم يوماً لله تعالى فوقع في ذلك اليوم على أهله، ما عليه من الكفارة؟ فأجابه: يصوم يوماً بدل يوم وتحرير رقبة مؤمنة»[٢]، وهي كسابقتها سنداً ودلالةً.

واستدلّ على القول الآخر بروايتين:

١ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن قلت: لله عليَّ فكفارة يمين»[٣].

٢ـ موثقة حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن كفارة النذر، فقال: كفارة النذر كفارة اليمين، ومن نذر بدنة فعليه ناقة يقلّدها ويشعرها ويقف بها بعرفة، ومن نذر جزوراً فحيث شاء نحره»[٤]، وهما تامّتان سنداً ودلالةً.

نعم، في مقابلهما صحيحة علي بن مهزيار قال: «كتب بندار مولى إدريس: يا سيدي، نذرت أن أصوم كلّ يوم سبت فإن أنا لم أصمه ما

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٨، ب ٧ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٨، ب ٧ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٩٢، ب ٢٣ من أبواب الكفارات، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٩٣، ب ٢٣ من أبواب الكفارات، ح ٤.

يلزمني من الكفارة؟ فكتب إليه وقرأته: لا تتركه إلّا من علّة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض إلّا أن تكون نويت ذلك، وإن كنت أفطرت فيه من غير علّة فتصدّق بعدد كلّ يوم على سبعة مساكين»[1]، وهي ظاهرة في أنّ الكفارة هي التصدّق على سبعة مساكين، وهو مخالف لكلا القولين فتكون معارضة لجميع ما دلّ عليهما.

وفيه: أنّ احتمال تصحيف «عشرة» بـ «سبعة» واردٌ في الرواية، وهو ينشأ من استبعاد السبعة؛ لعدم معهوديّة ذلك في الأخبار ولا في الفتاوى، مضافاً إلى أنّ عبارة الصدوق في الفقيه والمقنع[2] ـ على ما قيل ـ مطابقة تقريباً لهذه الصحيحة، والموجود فيهما «عشرة» لا «سبعة» مع الالتفات إلى أنّ ديدن الصدوق في الفقيه التعبير بمضمون الأخبار ممّا يظهر منه أنّه ينقل هذه الرواية.

وعليه يقع التعارض في نقل الرواية، فإن لم نرجّح رواية «عشرة» باعتبار سائر الروايات والمعهوديّة كانت الرواية مجملة من هذه الناحية، فلا تعارض ما دلّ على كفارة اليمين.

نعم، لو كان الاستدلال بصحيحة الحلبي الأخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يجعل عليه نذراً ولا يسمّيه، قال: إن سمّيته فهو ما سمّيت، وإن لم تسمّ شيئاً فليس بشيء، فإن قلت: لله عليَّ، فكفارة يمين»[3] أمكن المناقشة في دلالتها باضطراب متنها، باعتبار أنّ ما أوجبت

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٩، ب ٧ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٦٧، ح ٤٢٩٨ / المقنع : ٤١٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢٣ : ٢٩٧، ب ٢ من أبواب النذر والعهد، ح ٥.

فيـه كفـارة اليمين هو نفس مـا حكمت بأنّه ليس بشـيء قبل ذلـك، فلاحظ، فإنّ الظاهـر أنّ مـا حكمـت بأنّ فيـه الكفارة هـو ما إذا سـمّى شـيئاً بقرينة مـا قبله.

نعـم، إذا ثبتـت الشـهرة بيـن القدمـاء وثبـت اسـتناد المشـهور إلـى تلـك الروايـات وقلنا بالجابريّة أمكن إثبات قول المشـهور بتلـك الروايات وإن كانت ضعيفة سـنداً.

هـذا وعـن الـروض، وابـن إدريـس الحلّـي، والعلّامـة فـي بعض كتبـه على مـا حكـي[1]، وهـو المنسـوب[2] إلـى المرتضـى والصـدوق التفصيل بيـن الصوم وغيـره، وذلـك بحمـل روايـة عبـد الملـك المتقدّمـة على مـا إذا كان المنـذور صومـاً وحمـل مـا يعارضـه علـى مـا إذا كان غيـره، واختاره فـي الوسـائل[3].

وفيـه: أنّـه بـلا شـاهد، مع أنّ روايـة عبـد الملـك حتّـى لـو سـلّمنا شـمولها للمقـام بدعـوى أنّ المحـرم الذي نذر أن لا يركبه يشـمل الإفطار علـى ما تقدّم إلّا أنّهـا تأبـى عـن اختصاصها بنـذر الصـوم المعيّـن؛ لأنّ التعبير عـن ذلك بما فـي الروايـة يكـون كالأكل مـن القفا، كمـا لا يخفى.

نعـم، هـذا التفصيـل يكـون متعيّناً لـو تمّت روايـة واحـدة سـنداً ودلالةً من روايـات القول الأوّل إذا كانـت واردة في نذر الصوم المعيّـن؛ لأنّها حينئذٍ تكون أخـص مطلقـاً مـن روايـات القـول الثانـي، إلّا أنّـك عرفـت أنّ مـا ورد فـي نـذر الصـوم غيـر تـام دلالـةً، وبعضها غيـر تام سـنداً أيضـاً، وروايـة عبـد الملك بن عمـرو ليسـت واردة فيه مع أنّها غيـر تامّة سـنداً، كمـا عرفت.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٥٠.

(٢) مصباح الهدى ٨ : ١٨١.

(٣) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٨، ب ٧ / ٢٣ : ٣٩٢، ب ٢٣.

وعن الشيخ الطوسي رحمه الله حمل رواية عبد الملك على القادر[1] وما يعارضه على العاجز، بشهادة رواية جميل بن صالح، عن أبي الحسن موسى عليه السلام أنّه قال: «كلّ من عجز عن نذرٍ نَذَرَه فكفارته كفارة يمين»[2]، ومراده القدرة والعجز عن الكفارة، فالقادر على كفارة إفطار شهر رمضان يجب عليه ذلك والعاجز عنها تجب عليه كفارة اليمين، وهو ظاهر المرتضى في الانتصار[3].

وفيه: أنّ رواية جميل لا شاهد فيها على ذلك؛ لأنّها تدلّ على وجوب كفارة اليمين على العاجز عن المنذور، ويفهم منها أنّ القادر عليه إذا حنث يجب عليه شيء آخر وليس هو إلّا كفارة شهر رمضان، وهذا غير ما ذكره الشيخ، فلاحظ. ولا يبعد حمل الرواية على الاستحباب؛ لأنّ القاعدة تقتضي سقوط النذر بالعجز لا أن تشترط صحّة النذر ووجوب الوفاء به بالقدرة حدوثاً وبقاءً، فلا حنث مع العجز حتّى تجب عليه الكفارة.

وتبيّن ممّا تقدّم: أنّ مقتضى الصناعة الالتزام بالقول الثاني لتماميّة أدلّته.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ المشهور أفتى بمضمون الطائفة الأولى، وقد ادّعى الشهرة كثير من الفقهاء، بل ادّعى الإجماع جماعة منهم السيد في الانتصار[4] والشيخ في الخلاف[5] وابن زهرة في الغنية[6]، وهذا يوجب ترجيح قول المشهور.

---

(١) تهذيب الأحكام ٨ : ٣٠٦، ح ١١٣٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٩٣، ب ٢٣ من أبواب الكفارات، ح ٥.

(٣) الانتصار : ٣٦٠، المسألة ٢٠١.

(٤) المصدر السابق.

(٥) الخلاف ٦ : ٢٠١، المسألة ١٥.

(٦) غنية النزوع : ١٤٣ / ٣٩٣.

الرابع: صوم الاعتكاف(١)، وكفارته مثل كفارة شهر رمضان مخيّرة بين الخصال، ولكن الأحوط الترتيب المذكور(٢)

أقول: إذا كان المقصود بذلك إثبات صحّة تلك الروايات باعتبار الجابريّة، ففيه: منع الجابريّة، ولو فرض ثبوتها فهي لا تنفع لإثبات قول المشهور؛ لما عرفت من المناقشة الدلاليّة، والجابريّة إنّما تنفع بلحاظ السند لا الدلالة.

وإذا كان المقصود إثبات إعراض المشهور عن روايات القول الثاني فتسقط عن الاعتبار وإن كانت صحيحة، ففيه:

أوّلاً: منع تحقّق صغرى الإعراض؛ لأنّ الظاهر عمل عدد من الفقهاء بها، غاية الأمر أنّهم حملوها على نذر غير الصوم كما في التفصيل الأوّل أو على العاجز عن كفارة إفطار شهر رمضان كما في التفصيل الآخر، بل هو الظاهر من تفاصيل أخرى في المسألة لم نتعرّض لها، فراجع.

وثانياً: أنّه لو تمّ كبرى وصغرى فلا يثبت به إلّا عدم اعتبار هذه الروايات، وأمّا ثبوت قول المشهور فلا يكفي فيه ذلك، بل هو يتوقف على تماميّة روايات الطائفة الأولى، وعرفت عدم تماميّتها سنداً ودلالةً.

كفارة صوم الاعتكاف

(١) لا خلاف ظاهراً في أصل وجوب الكفارة[1] في المقام، ويدلّ عليه الروايات الآتية.

(٢) وقع الخلاف في تحديد الكفارة، فالمعروف أنّها كفارة شهر رمضان

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣٦٤.

مخيّرة بين الخصال، وهو المنسوب إلى فتوى علمائنا[١]، وعن الغنية الإجماع عليه[٢]، وخالف جماعة فذهبوا إلى أنّها كفارة ظهار، منهم الشهيد في المسالك[٣] وصاحب المدارك[٤].

ويدلّ على الأوّل موثقة سماعة الأولى قال: «سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن معتكف واقع أهله، فقال: هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»[٥]، والثانية عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «سألته عن معتكف واقع أهله، قال: عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً»[٦].

ويدلّ على الثاني صحيحة زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه‌السلام عن المعتكف يجامع (أهله)، قال: إذا فعل فعليه ما على المظاهر»[٧]، وصحيحة أبي ولّاد الحنّاط قال: «سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها، فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهيّأت لزوجها حتّى واقعها، فقال: إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيّام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإنّ عليها ما على المظاهر»[٨].

---

(١) تذكرة الفقهاء ٦ : ٣١٥.

(٢) غنية النزوع : ١٤٧.

(٣) مسالك الأفهام ٣ : ١١٣.

(٤) مدارك الأحكام ٦ : ٣٥٠.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٦، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٨) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٨، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

ولا يخفى أنّ ما يجب في كلتا الكفارتين شـيء واحـد وهو الخصال الثلاثة، وإنّمـا يختلفـان فـي الترتيـب وعدمه، فكفـارة الظهـار يعتبـر فيهـا الترتيب دون كفارة شـهر رمضـان، فمرجع الخـلاف في المقام إلـى الخلاف فـي الترتيب بين الخصال وعدمه.

ومـن هنا قد يجمع بيـن الطائفتين المتقدّمتين بحمل الثانيـة على الأفضليّة والاستحباب باعتبـار أنّ الأولـى نـصّ فـي التخييـر باعتبـار مـا ورد فـي موثقة سـماعة الثانيـة مـن ذكـر الخصـال وعطفهـا بـ «أو»، بخـلاف أخبـار الترتيـب فإنّهـا تـدلّ عليه باعتبـار تنزيل المعتكف منزلـة المظاهر في الكفـارة، ومقتضى إطلاقـه ثبوت كفارة الظهـار بجميع خصوصيّاتها ومنها الترتيـب على المعتكف، فهـي ظاهـرة في الترتيـب فيرفع اليـد عن الظاهـر بالنص.

وفيـه: منـع كون الأولـى نصّـاً؛ لأنّ العطف بـ «أو» في الأولى كمـا يحتمل أن يـراد بـه التخييـر كذلـك يحتمل أن يـراد به التقسـيم بلحـاظ حـالات المكلّف لا التخييـر بلحـاظ حالة واحـدة، بل وليس أظهـر؛ لأنّ تنزيـل المعتكف بمنزلة المظاهـر فـي الثانية لـه ظهور واضح فـي أنّه بلحـاظ خصوصيّـة الترتيب، وإلّا فـإنّ تنزيلـه منزلـة مـن أفطـر فـي شـهر رمضان أقـرب إلـى الذهـن فيكـون كلٌّ منهمـا ظاهراً في مفاده بـلا نصوصيّـة ولا أظهريّة، فلا وجه لترجيـح الثانية من هـذه الجهة.

نعـم، إذا حصـل التعـارض أمكـن الالتـزام بكفارة شـهر رمضـان مخيّـرةً بين الخصـال، باعتبـار أنّ الروايـات جميعهـا تشـترك في وجـوب إحـدى الخصال فيثبـت هـذا القدر المشـترك بها لعـدم التعارض، ويكون الشـك بعد التسـاقط في وجـوب الترتيب فتجـري البراءة لنفيـه فيثبت التخييـر، أي: وجوب إحدى

هذا وكفارة الاعتكاف مختصة بالجماع فلا تعمّ سائر المفطرات(١)

الخصال بلا ترتيب بينها، وأمّا التخيير فلا يحتمل وجوبه حتّى على تقدير كون الكفارة كفارة شهر رمضان؛ لأنّ ذلك لا يعني الإلزام بالتخيير بل جوازه، بخلافه على تقدير كونها كفارة الظهار، فإنّه يعني الإلزام بالترتيب.

ومنه يظهر أنّ الصحيح ما نسب إلى المشهور سواء قلنا بالجمع العرفي المتقدّم أو قلنا بالتساقط ووصول النوبة إلى الأصل العملي. نعم، لا إشكال أنّ الأحوط الالتزام بالترتيب.

(١) كما هو المنسوب إلى الشيخ ومن تبعه وأكثر المتأخرين[١]؛ لأصالة البراءة من وجوب الكفارة في غيره بعد وضوح اختصاص النصوص المتقدّمة بالجماع.

وبعبارة أخرى: أنّ الكفارة بحاجة إلى دليل؛ لعدم الملازمة بين حرمة ما يبطل صوم الاعتكاف وبين وجوب الكفارة لو فعله، وحيث لا دليل على الكفارة في غير الجماع في المقام أمكن نفيها بالأصل.

نعم، في مقابل ذلك ما حكي عن المفيد والسيّدين والعلّامة في التذكرة من وجوب الكفارة بغير الجماع مطلقاً إلحاقاً له بالجماع[٢]، بل حكي[٣] عن الشيخ في الخلاف والمبسوط دعوى الإجماع على إلحاق الاستمناء بالجماع في لزوم الكفارة، وأنت خبير بأنّ تمام ما ذكر ليس له مستند واضح.

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ٣٤٩ / جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٥٢.

(٣) المصدر السابق.

والظاهـر أنّهـا لأجـل الاعتـكاف لا للصـوم، ولذا تجـب في الجمـاع ليلاً أيضاً(١).

نعـم، قـد يدّعى قيـام دليل على إلحـاق الاسـتمناء بالجمـاع، ويترتّب عليه أنّ كلّ حكـم يثبـت للجمـاع يكـون ثابتاً للاسـتمناء ومنهـا الكفارة فـي المقام، فإنّ المفـروض ثبوتهـا بالجماع.

أقـول: لا دليـل على هذا الإلحـاق في المقـام، كما لا يخفى. نعـم، قد يدّعى أنّ صحيحـة عبـد الرحمـن بن الحجّـاج[١] المتقدّمـة في بحث الاسـتمناء تدلّ عليـه؛ لظهورهـا فـي إلحـاق الاسـتمناء بالجماع فـي نوعيّـة الكفـارة، وأنّ على المسـتمني مثـل ما علـى الـذي يجامع.

وفيـه: أنّ موردهـا صـوم شـهر رمضـان، فـلا تـدلّ علـى أزيـد مـن وحـدة كفارتهمـا فيـه، وأمّا غيـره كصوم الاعتـكاف الذي هـو محل الـكلام فليس فيها دلالـة علـى ذلك.

والحاصل: أنّ السـؤال في الرواية عمّن أبطل صوم شـهر رمضان بالاستمناء، والجـواب أنّ عليـه مثـل مـا على الـذي يجامع، وهـذا لا يسـتفاد منـه الإلحاق فـي جميع المـوارد حتّى بالنسـبة إلى الكفـارة فضلاً عن غيرها مـن الآثار.

(١) ويستدلّ عليه بأمور:

١ـ روايـة عبـد الأعلـى بـن أعين قـال: «سـألت أبا عبـد الله عليه السلام عـن رجل وطـأ امرأته وهو معتكف ليلاً في شـهر رمضـان، قال: عليه الكفـارة، قال: قلت:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٩، ب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

وأمّا ما عدا ذلك من أقسام الصوم فلا كفارة في إفطاره واجباً كان كالنذر المطلق والكفارة، أو مندوباً فإنّه لا كفارة فيها وإن أفطر بعد الزوال(١).

فإن وطأها نهاراً؟ قال: عليه كفارتان»[١]، ودلالتها واضحة، ولكن سندها بكلا الطريقين فيه محمد بن سنان ولم تثبت وثاقته عندنا.

٢ـ مرسلة الصدوق: «وقد روي أنّه إن جامع بالليل فعليه كفارة واحدة، وإن جامع بالنهار فعليه كفارتان»[٢]، وهي كسابقتها تامّة دلالةً لا سنداً للإرسال.

٣ـ إطلاق نصوص المقام، فإنّ الموضوع فيها هو عنوان المعتكف، ومفادها أنّ المعتكف إذا جامع فعليه الكفارة، ومقتضى إطلاق ذلك ثبوت الكفارة وإن لم يكن صائماً كما إذا جامع في الليل؛ لصدق العنوان.

وعليه فهذه الكفارة لا تترتّب على إبطال صوم الاعتكاف، بل على إبطال نفس الاعتكاف، فلا مناسبة لذكرها في المقام؛ إذ لا ربط لها بالصوم بخلاف الأقسام السابقة. هذا بالنسبة إلى الصوم الذي يأتي به من جهة الاعتكاف، وأمّا إذا كان واجباً عليه واتّفق الاعتكاف فيه ففيه كفارته إذا كانت له كفارة كالقضاء مضافاً إلى كفارة الاعتكاف.

(١) بلا إشكال ولا خلاف، بل عن المنتهى دعوى اتّفاق العامّة والخاصّة عليه[٣]، وهو مقتضى الأصل بعد عدم الدليل على ثبوت الكفارة فيه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٣) منتهى المطلب ٩ : ١٤٤.

مسألة ٢: تتكرّر الكفارة بتكرّر الموجب في يومين وأزيد من صوم له كفارة، ولا تتكرّر بتكرّره في يوم واحد في غير الجماع وإن تخلّل التكفير بين الموجبين أو اختلف جنس الموجب على الأقوى، وإن كان الأحوط التكرار مع أحد الأمرين بل الأحوط التكرار مطلقاً، وأمّا الجماع فالأحوط بل الأقوى تكريرها بتكرّره(١).

واختصاص الدليل بغيره من الأقسام الأربعة المتقدّمة، من دون فرق بين الواجب والمندوب ولا بين ما قبل الزوال وما بعده.

في تكرّر الكفارة بتكرّر الموجب

(١) تكرّر الموجب تارةً يكون في يومين أو أزيد وأخرى في يوم واحد.

أمّا الأوّل فحكمه تكرّر الكفارة بلا خلاف ولا إشكال، بل ادّعى أكثر من واحد منهم الشيخ في المبسوط[1] الإجماع عليه، وهو مقتضى إطلاق ما دلّ على وجوب الكفارة بالإفطار، فإنّ الإفطار في كلّ يوم موضوع مستقل لوجوب الكفارة فيتعدّد بتعدّد الأيّام.

والحاصل: أنّ موضوع الحكم بالكفارة الإفطار، وهو يصدق في اليوم الثاني كما يصدق في اليوم الأوّل، فيحصل فرد جديد من موضوع الحكم، فلا بدّ أن يثبت له الحكم بالكفارة، ولا فرق في ذلك بين تخلّل التكفير وعدمه، ولا بين اتّحاد جنس الموجب وعدمه، ولا بين الجماع وغيره من الموجبات، فإنّ الإطلاق يشمل هذه الفروض.

---

(١) المبسوط ١ : ٢٧٤ / التنقيح الرائع ١ : ٣٦٩ / مدارك الأحكام ٦ : ١١٠.

وأمّا الثاني ففيه خلاف على أقوال:

القول الأوّل: عدم تكرّر الكفارة مطلقاً، وهو اختيار الشيخ في المبسوط والخلاف، وابن حمزة في الوسيلة، والمحقّق في كتبه، والعلّامة في المنتهى، وصاحب الذخيرة[١].

القول الثاني: تكرّر الكفارة مطلقاً، واختاره المحقّق الكركي في حواشي الشرائع، والشهيد الثاني في المسالك، ونسب إلى المرتضى في إحدى الروايتين[٢].

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا تغاير جنس المفطر أو وقع التكفير عن الأوّل فتتكرّر الكفارة وبين ما إذا انتفى كلٌّ منهما فلا تتكرّر الكفارة، واختاره العلّامة في المختلف[٣].

القول الرابع: التفصيل بين اختلاف جنس المفطر فتتكرّر وبين اتّحاده فلا تتكرّر.

القول الخامس: التفصيل بين تخلّل التكفير عن الأوّل فتتكرّر وبين عدمه فلا تتكرّر، كما عن الإسكافي[٤].

---

(١) المبسوط ١ : ٢٧٤ / الخلاف ٢ : ١٨٩، المسألة ٣٨ / الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٤٦ / شرائع الإسلام ١ : ١٧٥ / المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٨٠ / المختصر النافع ١ : ٦٧ / منتهى المطلب ٩ : ١٧٣ / الذخيرة ٢ : ٥١١.

(٢) جامع المقاصد ٣ : ٧ / مسالك الأفهام ٢ : ٣٦ / مستند الشيعة ١٠ : ٥٢٨ / منتهى المطلب ٩ : ١٧٣.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٤٥٠.

(٤) مختلف الشيعة ٣ : ٤٤٩.

القول السادس: التفصيل بين الجماع وما يلحق به فتتكرّر وبين غيره فلا تتكرّر، واختاره السيد الخوئي قدّس سرّه[١].

والصحيح القول الأوّل؛ لما أشرنا إليه من أنّ موضوع وجوب الكفارة هو الإفطار، وهو إنّما يتحقّق في المرّة الأولى فتجب الكفارة، وأمّا في الثانية فلا يتحقّق؛ إذ لا معنى للإفطار بعد الإفطار، فالصائم إذا أكل ـ مثلاً ـ متعمّداً في النهار فقد أبطل صومه وكان ذلك إفطاراً، وأمّا إذا أكل بعد ذلك أو جامع أو ارتمس فلا يكون ذلك إفطاراً ولا إبطالاً لصومه؛ لأنّه قد أفطر وأبطل صومه في المرّة الأولى، فلا معنى للإفطار والإبطال مرّة أخرى، فلا تجب الكفارة في المرّة الثانية لعدم تحقّق موضوعها، وقد ورد الأمر بالقضاء في جملة من نصوص المقام مثل رواية علي بن جعفر[٢] وموثقة سماعة[٣]، وهو قرينة على تقييد أدلّة الكفارة بما إذا كان الموجب مفطراً، وهذا بخلاف ما إذا تكرّر الموجب في يومين أو أكثر؛ لأنّ صوم اليوم الثاني موضوع مستقل لوجوب الصوم كما أنّ الإفطار فيه موضوع مستقل لوجوب الكفارة، وتحقّق الإفطار في اليوم الأوّل لا ينافي تحقّقه في اليوم الثاني لتعدّد الموضوع، ولذا تتعدّد الكفارة فيه على ما تقدّم.

وأمّا القول الثاني فقد استدلّ عليه بأمرين:

الأوّل: أصالة عدم التداخل وتعدّد المسبّب بتعدّد أسبابه.

وفيه: أنّها إنّما تجري حينما يفترض تحقّق سببين لمسبّب واحد فيقع

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

الكلام في التداخل وعدمه ويقال: إنّ الأصل عدم التداخل، أي: تأثير كلّ سبب في مسبّبه مثل الجنابة ومسّ الميت، فإنّ كلّاً منهما سبب مستقل لوجوب الغُسل، والمقام ليس كذلك؛ لأنّ السبب للكفارة هو الإفطار، وعرفت عدم تكرّره في اليوم الواحد وأنّ الإفطار لا يصدق على ما يفعله بعد الإفطار الأوّل من أكل أو جماع أو غيرهما. وعليه فلا يتحقّق في اليوم الواحد سببان للكفارة حتّى تجري أصالة عدم التداخل، بل المتحقّق سبب واحد فلا تجب إلّا كفارة واحدة.

الثاني: أنّه كما يجب الإمساك قبل فعل المفطر يجب بعد فعله أيضاً، فإذا وجبت الكفارة في الأوّل لمخالفة وجوب الإمساك كذلك تجب في الثاني.

وفيه: أنّه مبنيٌّ على أنّ السبب الشرعي لوجوب الكفارة هو مخالفة وجوب الإمساك، فيقال: إنّها موجودة قبل فعل المفطر وبعده؛ لوجوب الإمساك بعده، فيكون فعل المفطر مرّة ثانية مخالفة لهذا الوجوب فتتعدّد الكفارة، ولكنّه غير صحيح؛ لأنّ ما جعل سبباً للكفارة بحسب النصوص هو الإفطار بمضمون «من أفطر متعمّداً فعليه الكفارة»، وقد عرفت أنّ الإفطار غير قابل للتكرار في اليوم الواحد.

وقد يعترض على ذلك:

أوّلاً: بأنّ المذكور في النصوص وإن كان ترتّب الكفارة على عنوان الإفطار إلّا أنّ ذلك وارد في أغلب النصوص في كلام السائل لا في كلام الإمام عليه السلام، وليس في ذلك دلالة على ترتّب الكفارة شرعاً على الإفطار وأنّه سبب

لها. نعم، ورد ذلك في كلام الإمام عليه السلام في روايتين، وهما معتبرة المشرقي[١] وموثقة سماعة[٢] المتقدّمتين.

وثانياً: بأنّ الكفارة ترتّبت في كثير من النصوص على نفس فعل المفطر، لاحظ صحيحة عبد الله بن سنان، ومعتبرة عبد المؤمن بن الهيثم الأنصاري، ورواية إدريس بن هلال، ورواية علي بن جعفر، وموثقة سماعة الأولى والثانية[٣]، ومن الواضح أنّه قابل للتكرار في اليوم الواحد، ومن هنا ذهب جماعة إلى القول الثاني. وما ورد في بعض النصوص من تعليق الكفارة على عنوان الإفطار في كلام الإمام عليه السلام أو كلام السائل لا ينافي ما تقدّم؛ لأنّ المراد بالإفطار نقض الإمساك بالأكل والشرب على ما تقدّم، فقوله: «من أفطر» يساوق «من أكل أو شرب» فترجع إلى النصوص السابقة.

بل قد يقال: بالتفصيل بين الجماع وما يلحق به كالاستمناء وبين غيره، ففي الأوّل تتكرّر الكفارة بتكرّره؛ لأنّه وقع بنفسه موضوعاً لوجوب الكفارة في النصوص المتقدّمة وهو قابل للتكرار في اليوم الواحد، وفي الثاني لا تتكرّر؛ لأنّه لم يقع موضوعاً كذلك بل وقع موضوعاً بعنوان الإفطار وهو لا يتكرّر كما عرفت، وقد ذهب إلى ذلك جماعة منهم السيد الخوئي قدس سره[٤].

والجواب: أنّ هذا التفصيل مبنيٌّ على دعوى أنّ الجماع اعتبر سبباً لوجوب الكفارة بما هو هو لا بما هو مفطر، وهي غير صحيحة؛ إذ لا خصوصيّة للجماع بقطع النظر عن الصوم، والإفطار يقتضي كونه سبباً

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٣) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٤١.

للكفارة، بل مقتضى مناسبات الحكم والموضوع أنّ الجماع سبب لها باعتباره مفطراً، ولذا لا تترتّب عليه إذا لم يكن مفطراً كما إذا وقع من المسافر أو في الليل في شهر رمضان، مع أنّ مقتضى إطلاق كونه سبباً بقطع النظر عن الصوم والإفطار وجوب الكفارة حتّى إذا لم يكن مفطراً.

والحاصل: أنّ دعوى انصراف ما دلّ على تعليق الكفارة على فعل المفطر كالجماع إلى صورة وقوعه مفطراً قريبة جدّاً، فالتعليق على الجماع إنّما هو باعتباره مفطراً. وعليه يكون السبب هو الإفطار وهو غير قابل للتكرار، وهو المناسب للأمر بالقضاء في جملة من نصوص الباب[1] على ما تقدّم التنبيه عليه.

هذا مضافاً إلى أنّ الموضوع في هذه النصوص هو الصائم، كما صرّح به في بعضها مثل معتبرة عبد المؤمن بن الهيثم الأنصاري، ورواية علي بن جعفر[2]، كما يُفهم من الباقي الذي قيّد بكونه في شهر رمضان مثل رواية إدريس بن هلال وموثقة سماعة[3]، فإنّ المراد بقوله: «أتى أهله في شهر رمضان» أنّه أتاها وهو صائم. وعليه فمفاد هذه النصوص أنّ الصائم في شهر رمضان إذا جامع فعليه الكفارة، ومن الواضح أنّ هذا غير قابل للتكرار؛ لأنّه يخرج عن كونه صائماً بالمرّة الأولى ويكون فعله في المرّة الثانية فعلاً من غير الصائم، وهو ليس سبباً للكفارة. بل ما ذكرناه يجري حتّى في مثل موثقة سماعة[4] التي لم يذكر فيها عنوان الصائم ولا شهر رمضان؛ وذلك

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٩ وح ١٣.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

لوضوح عدم إمكان الأخذ بإطلاقها، فلا بدّ من تقييدها بالصائم بقرينة سائر الروايات، بل يفهم منها عرفاً السؤال عن «رجل صائم لزق بأهله»، ومن هنا يكون تقييدها بالصائم أولى من تقييدها بمن هو مكلّف بالصوم وإن لم يكن صائماً بالفعل حتّى تشمله في المرّة الثانية، فما ذكره السيد الخوئي قدس سره فإنّه بلا شاهد مع أنّه يرجع في الحقيقة إلى الدليل الثاني المستدلّ به على القول الثاني، وقد تقدّم جوابه فراجع.

ومع التنزّل عمّا ذكرناه يمكن أن يقال: إنّ بعض نصوص الباب يتعيّن تعليق الكفارة فيها على عنوان الإفطار وبعضها على نفس الفعل كالجماع، وحينئذٍ لا بدّ من التصرّف في أحدهما؛ لعدم إمكان العمل بظاهر كلٍّ منهما؛ لأنّ ذلك يستلزم تعدّد الكفارة بفعل الموجب مرّة واحدة لتحقّق المعلّق عليه فيهما، أي: الجماع ـ مثلاً ـ والإفطار، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به. وعليه يدور الأمر بين إلغاء خصوصيّة الإفطار وجعل السبب هو ذات الفعل وبين إلغاء خصوصيّة العنوان الخاص (الجماع) وجعل السبب الإفطار، أي: الفعل بما هو مفطر، ولا إشكال أنّ الثاني أقرب وأظهر، كما لا يخفى.

نعم، دلّت بعض الروايات على تكرّر الكفارة بتكرّر الجماع مثل رواية الجرجاني: «أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن رجل واقع امرأة في شهر رمضان من حلال أو حرام في يوم عشر مرّات؟ قال: عليه عشر كفارات لكلّ مرّة كفارة، فإن أكل أو شرب فكفارة يوم واحد»[1]، فالرواية تفصّل بين الجماع وبين غيره، ومرسلة صاحب كتاب شمس المذهب عنهم عليهم السلام: «أنّ الرجل إذا جامع في شهر رمضان عامداً فعليه القضاء والكفارة، فإن عاود إلى

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥، ب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

مسألة ٣: لا فرق في الإفطار بالمحرّم الموجب لكفارة الجمع بين أن تكون الحرمة أصليّة كالزنا وشرب الخمر أو عارضيّة كالوطء حال الحيض أو تناول ما يضرّه(١).

مسألة ٤: من الإفطار بالمحرّم الكذب على الله وعلى رسوله ﷺ، بل ابتلاع النخامة إذا قلنا بحرمتها من حيث دخولها في الخبائث، لكنّه مشكل(٢).

المجامعة في يومه ذلك مرّة أخرى فعليه في كلّ مرّة كفارة»[1] وهي صريحة في تكرار الكفارة، ومرسلة العلّامة في المختلف: «وروي عن الرضا عليه السلام: أنّ الكفارة تتكرّر بتكرّر الوطء»[2].

ولكنّها غير تامّة سنداً، كما لا يخفى.

ومنه يظهر عدم تماميّة القول السادس والثاني المستند إلى ما دلّ على تعليق الكفارة على فعل المفطر وهو قابل للتكرار؛ لما عرفت من أنّ المعلّق عليه ليس ذات الفعل، بل الفعل بما هو مفطر. وقد اتّضح ممّا تقدّم بطلان سائر الأقوال.

فالصحيح: عدم تكرّر الكفارة بتكرّر موجبها مطلقاً.

(١) لإطلاق ما دلّ على ذلك.

(٢) وجه الإشكال في الأخير: عدم قيام دليل على الحرمة، فإنّ ما يستدلّ به عبارة عمّا دلّ على تحريم الخبائث من الكتاب.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥، ب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٦، ب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

وفيـه: منـع الصغـرى كما يشـهد به تعارفه فـي الخارج بـلا تنفّر أو تقـزّز، بل منـع الكبرى أيضـاً كما تقدّم فـي المسـألة (٦٩) فراجع.

وأمّـا الكذب على الله ورسـوله فكونـه من الإفطـار المحرّم الموجـب لكفارة الجمع يبتنـي علـى إطـلاق مـا دلّ علـى الجمع وعـدم اختصاصـه بـالأكل والشـرب والجمـاع إذا كان حرامـاً.

وقـد يستشـكل فـي ذلـك؛ لأنّ الدليـل علـى الحكـم هـو معتبـرة الهـروي[1] ومكاتبـة الأسـدي[2]، أمّـا المكاتبـة فالـوارد فيهـا الإفطـار بجمـاع محـرّم عليـه أو بطعـام محـرّم عليـه، ومـن الواضـح أنّه لا يشـمل الكـذب على الله ورسـوله الـذي هو محل الـكلام، وأمّـا المعتبرة فالـوارد فيهـا: «متى جامع الرجـل حراماً أو أفطـر علـى حـرام... الـخ» وهـو أيضـاً لا يشـمل محـل الـكلام؛ لأنّ الظاهـر مـن قولـه: «أفطر على حـرام» بقرينـة التعدّي بـ «علـى» هو الإفطـار بالأكل أو الشـرب خصوصاً مع مقابلتـه بالجماع، فإنّ ذلك يقتضـي أن لا يراد بالإفطار ما يسـاوق إفسـاد الصوم وإلّا فلا داعـي لإفراد الجمـاع بالذكر، بل يـراد به نقض الصـوم بالأكل والشـرب بالخصوص، ولذا ناسـبه إفـراد الجماع بالذكـر. وعليه فـلا دليـل علـى كون الكـذب على الله ورسـوله مـن الإفطـار المحـرّم الموجب لكفـارة الجمع.

ويؤيّـده أنّ ظاهـر الروايـة أنّ موضـوع الحكـم فيهـا هـو المفطـر الـذي لـه فـردان أحدهمـا محلّـل والآخـر محـرّم كالجمـاع والأكل والشـرب، فيحكم في

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣، ب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥، ب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

مسألة ٥: إذا تعذّر بعض الخصال في كفارة الجمع وجب عليه الباقي(١).

إتيان المحلّل منه بكفارة مخيّرة وفي إتيانه المحرّم بكفارة الجمع، فلا تشمل ما إذا كان محرّماً بجميع أفراده ـ كما في المقام ـ فيرجع إلى مطلقات الكفارة.

(١) استشكل في المستمسك في وجوب الباقي بأنّ الظاهر من الدليل كون التكليف بالجمع ارتباطيّاً، ومقتضى القاعدة سقوطه بالعجز عنه ولو للعجز عن بعض أجزائه، إلّا أن تثبت قاعدة الميسور[١].

أقول: دعوى ظهور الدليل في الارتباطيّة غير واضحة، فإنّ الدليل على هذا الحكم عبارة عن معتبرة الهروي ومكاتبة الأسدي كما تقدّم، والوارد في الأولى: «فعليه ثلاث كفارات عتق رقبة، وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً»، ولا يفهم من قوله: «فعليه ثلاث كفارات» الارتباطيّة، خصوصاً بعد تفسيرها بالأمور الثلاثة، فمؤدّى الرواية: «فعليه عتق رقبة وصيام... الخ» وهو ظاهر في أنّ الأمور الثلاثة واجبات استقلاليّة؛ إذ ليس في العبارة ما يشير إلى الارتباط بين هذه الواجبات بحيث تكون إطاعة كلّ واحد منها مرتبطة بإطاعة الباقي، فإنّ هذا يحتاج إلى مؤونة زائدة ولا قرينة عليها، فهو نظير ما إذا قيل: «إذا بلغ الصبي وجب عليه الصلاة والصيام و... الخ».

نعم، لو كان الوارد: «فعليه كفارة واحدة، وهي الخصال الثلاث» ـ مثلاً ـ أمكن فيها ذلك. ومنه يظهر الحال في المكاتبة، فإنّ قوله عليه السلام: «أنّ عليه ثلاث كفارات» يرجع إلى: «أنّ عليه العتق والصيام والإطعام» فيجري فيه ما تقدّم.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٥٦.

مسـألة ٦: إذا جامع في يوم واحد مرّات وجب عليـه كفارات بعددها(١)، وإن كان على الوجه المحرّم تعـدّدت كفارة الجمع بعددها(٢).

مسـألة ٧: الظاهـر أنّ الأكل في مجلس واحـد يعدّ إفطـاراً واحداً وإن تعـدّدت اللّقـم، فلـو قلنـا بالتكرار مع التكـرّر فـي يـوم واحـد لا تتكـرّر بتعدّدهـا، وكـذا الشـرب إذا كان جرعـة فجرعـة(٣).

هـذا مضافـاً إلـى أنّ لازم الارتباطيّـة سـقوط الكفـارة في هـذه الأزمنـة للعجز عن العتق، ويكون المفطر على الحرام أحسـن حالاً مـن المفطر على الحلال؛ لعدم سـقوط الكفارة عـن الأخير بالعجز عـن العتق.

(١) هـذا أيضاً مبنـيٌّ على تعدّد الكفـارة بتعدّد الجماع كما هـو مختاره، وعرفت أنّ الصحيح عـدم التعدّد، فراجع.

(٢) لعلّـه بدعـوى أنّ روايـة الجرجاني[1] المتقدّمـة ظاهرة في أنّ تعـدّد الجماع يوجـب تعـدّد الكفـارة الثانيـة لـه، فـإن كانـت مخيّـرة تعـدّدت كمـا فـي الفـرع السـابق، وإن كانـت كفـارة جمـع تعـدّدت كذلـك كما فـي المقام.

وفيه: ما تقدّم من عدم تكرّر الكفارة وضعف الرواية سنداً.

(٣) هـذا أيضاً مبنـيٌّ على مختـاره، والوجه فيـه: أنّ الميزان في التعـدّد وعدمه الصـدق العرفي، وهـو يقضي بالوحدة فـي المثال.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥، ب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

مسألة ٨: في الجماع الواحد إذا أدخل وأخرج مرّات لا تتكرّر الكفارة وإن كان أحوط(١).

مسألة ٩: إذا أفطر بغير الجماع ثمّ جامع بعد ذلك يكفيه التكفير مرّة(٢)

---

(١) لعدم تكرّر الجماع بناءً على تعدّد الكفارة، وأمّا على ما هو الصحيح من عدم التعدّد مطلقاً فالأمر أوضح.

(٢) الاكتفاء بكفارة واحدة في مفروض المسألة واضح بناءً على ما هو الصحيح من عدم التعدّد مطلقاً؛ لأنّ الجماع ليس سبباً للكفارة بما هو بل بما هو مفطر، ومن الواضح أنّ الجماع بعد الأكل ليس كذلك نظير تكرّر الجماع.

وأمّا بناءً على تعدّد الكفارة بتعدّد الجماع بالخصوص كما هو مختار الماتن قدس سره فالاكتفاء بكفارة واحدة في مفروض المسألة إنّما يتمّ إذا كان المستند في ذلك هو الروايات الخاصّة مثل رواية الجرجاني المتقدّمة، فإنّها لا تشمل المقام؛ لأنّ موردها تكرّر الجماع فيبقى مفروض المسألة لا دليل على التعدّد فيه فيرجع إلى أصالة التداخل ـ مثلاً ـ .

وأمّا إذا كان المستند هو ما تقدّم من دعوى أنّ وجوب الكفارة معلّق في بعض النصوص على نفس إتيان الأهل ـ فيكون الجماع بما هو سبباً للكفارة ـ فلا مجال للاكتفاء بكفارة واحدة، بل لا بدّ من التعدّد؛ لأنّ الكفارة وجبت بالأكل الواقع أوّلاً باعتباره مفطراً، فإذا جامع بعد ذلك وجبت عليه كفارة أخرى عملاً بذلك البعض من النصوص؛ لتحقّق الموضوع ـ أي: الجماع ـ لكونه بما هو سبباً للكفارة حسب الفرض.

وكذا إذا أفطر أوّلاً بالحلال ثمّ أفطر بالحرام تكفيه كفارة الجمع(١).

نعم، لو انعكس الفرض بأن جامع أوّلاً ثمّ أكل اكتفي بكفارة واحدة على جميع الأقوال حتّى الأخير؛ لأنّ الأكل المتأخّر ليس سبباً للكفارة لعدم كونه مفطراً، وهو إنّما يوجب الكفارة باعتباره مفطراً بلا خلاف على ما تقدّم.

(١) بل يكفيه الإتيان بإحدى الخصال الثلاث بناءً على المختار من عدم التعدّد مطلقاً؛ لأنّ الإفطار حصل أوّلاً فلا يكون ما فعله ثانياً مفطراً؛ لعدم معقوليّة الإفطار بعد الإفطار من دون فرق بين ما إذا كان المحرّم الذي أفطر عليه ثانياً جماعاً أو غيره كشرب الخمر ـ مثلاً ـ .

وأمّا على مختار الماتن ﴿قدّس سرّه﴾ من تعدّد الكفارة بتعدّد الجماع خاصّة فإن فرض أنّ المحرّم غير الجماع ـ كشرب الخمر ـ لم يجب عليه إلّا إحدى الخصال الثلاث لا كفارة الجمع؛ لحصول الإفطار بما فعله أوّلاً من المحلّل، فلا يكون شرب الخمر بعده مفطراً ـ كما تقدّم ـ فلا يكون سبباً للكفارة؛ لأنّه إنّما يكون سبباً لها بما هو مفطر وهو في مفروض المسألة ليس كذلك لتحقّق الإفطار قبله.

وإن فرض أنّ المحرّم كان الجماع فلا وجه لما ذكر من الاكتفاء بكفارة الجمع بل لا بدّ أن يضمّ إليها إحدى الخصال الثلاث؛ لأنّ المفروض على مختاره أنّ الجماع سبب للكفارة بما هو لا بما هو مفطر، فهو في المقام يوجب كفارة الجمع وإن لم يكن مفطراً لتحقّق الإفطار قبله، كما أنّ الإفطار أوّلاً بالحلال ـ كالأكل ـ سبب للكفارة المخيّرة، فلا بدّ من الجمع بينهما.

نعم، يصحّ ما ذكره فيما لو انعكس الفرض بأن أفطر أوّلاً بالحرام ـ ولو

مسألة ١٠: لو علم أنّه أتى بما يوجب فساد الصوم وتردّد بين ما يوجب القضاء فقط أو يوجب الكفارة أيضاً لم تجب عليه(١)، وإذا علم أنّه أفطر أيّاماً ولم يدر عددها يجوز له الاقتصار على القدر المعلوم(٢)

بغير الجماع ـ ثمّ أفطر بحلال أو حرام غير الجماع، فإنّه يكفيه حينئذٍ كفارة الجمع؛ لعدم تأثير الثاني؛ إذ لا معنى للإفطار بعد الإفطار.

ثمّ إنّه قد تفسّر عبارة المتن بما إذا تحقّق فرد واحد من المفطر حلال وحرام، كما إذا شرع في الأكل الحلال ثمّ صار حراماً ـ بأن منع منه مالكه في الأثناء ـ فإنّه يصدق عليه أنّه أفطر بالحلال والحرام، ويكون المجموع مفطراً. وعليه يكون الحكم بكفاية كفارة الجمع ـ كما في المتن ـ واضحاً؛ لصدق الإفطار على الحرام، وأمّا عدم وجوب كفارة التخيير مضافاً إلى كفارة الجمع فلأنّ المفروض وحدة المفطر، ومعه لا تجب كفارتان.

(١) هذا هو الفرع الأوّل من الفروع التي يتعرّض لها في هذه المسألة. والوجه في عدم وجوب الكفارة واضح؛ للعلم التفصيلي بوجوب القضاء والشك في وجوب الكفارة؛ لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليّين، فتجري البراءة لنفي الزائد بلا خلاف.

(٢) لأصالة البراءة من الزائد، وهذا كما يجري في الكفارة كذلك يجري في القضاء، بمعنى أنّ الشك إن كان من جهة القضاء تجري البراءة لنفي الزائد كما تجري إذا كان من جهة الكفارة، ولا داعي لتخصيصه بالكفارة كما في

المستمسك[1] إلاّ باعتبار أنّ الكلام فعلاً في الكفارة.

نعم، قد يستشكل في جريان البراءة بالنسبة إلى القضاء باعتبار أنّ المفروض علم المكلّف بوجوب صوم ذلك اليوم والشك في أنّه أفطر أو لا، وهذا يعني الشك في امتثاله، وهذا مجرى الاشتغال؛ لأنّه شك في فراغ الذمّة عمّا اشتغلت به تعييناً، فلا بدّ من الإتيان بالصوم ولو في خارج الوقت تحصيلاً للفراغ اليقيني، وهذا بخلاف الكفارة، فإنّها تكليف جديد وليس امتثالها امتثالاً للتكليف المعلوم بوجوب الصوم، فلا يكون الشك في الإفطار فيه من جهة الكفارة شكّاً في امتثال ذلك التكليف حتّى يكون مقتضى الاشتغال الإتيان بالكفارة، وإن كان كذلك بالنسبة إلى القضاء.

وفيه: ما ذكره السيد الخوئي ﴿قدس سره﴾[2] من أنّ ذلك مبنيٌّ على القول بتبعيّة القضاء للأداء، بمعنى أنّ الأمر بالصوم ينحلّ إلى أمرين: أمر بالطبيعي الجامع وأمر بإيقاع ذلك الجامع في الوقت، والأمر الثاني وإن كان ساقطاً حتماً بعد خروج الوقت إلّا أنّ الأوّل ليس كذلك، بل يشك في سقوطه بالامتثال؛ لأنّه إن أفطر في ذلك اليوم فهو باقٍ لعدم امتثاله، وإن لم يفطر فيه فهو ساقط بالامتثال. إذن الأمر الأوّل يشك في سقوطه بالامتثال، فلا محيص من الاحتياط تحصيلاً لليقين بالفراغ.

وأمّا إذا قلنا بعدم التبعيّة وأنّ القضاء بأمر جديد وأنّه ليس في الوقت إلّا أمر واحد بالصوم في الوقت الخاص ـ كما هو الصحيح ـ فلا يتمّ ما ذكر؛ لأنّ هذا الأمر الواحد ساقط على كلّ حال إمّا بالامتثال على تقدير عدم

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٥٧.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٥٠.

الإفطـار وإمّـا بخروج الوقت المسـتلزم لـزوال الموضوع، ويحدث بعـد ذلك أمر جديـد بالقضاء وموضوعه الفـوت، فلا بدّ من إحرازه حتّـى يثبت القضاء، وفي المقـام لا يحـرز الفـوت لاحتمـال عـدم الإفطـار والامتثـال، فيشـك فـي وجوب القضـاء زائداً علـى المقدار المعلوم، فيرجـع إلى أصالة البراءة لنفي المشـكوك، ومـن الواضـح أنّ أصالة عدم الإتيـان بالمأمور به في الوقـت لا يحرز بها الفوت إلّا بنـاءً على القول بالأصـل المثبت.

نعـم، لـو كان موضـوع وجـوب القضـاء عـدم الإتيـان بالمأمـور به فـي وقته أمكـن إحـرازه بالأصـل المذكـور، ويترتّـب عليـه وجـوب القضاء.

علّـق المحقّـق النائينـي قدس سره[١] على مـا ذكـره الماتن في هـذا الفرع مـن جواز الاقتصـار علـى القـدر المعلـوم بقولـه: «مع عـدم علمـه السـابق بعددهـا، وإلّا ففيـه الإشـكال»، ولعلّـه لدعوى أنّـه فـي صورة علمه السـابق بعـدد الأيّام التي أفطـر فيهـا ثـمّ عرض لـه النسـيان يكـون الواقع قـد تنجّـز عليـه، ويكون شـاكّاً فـي أنّ الأقـل الـذي جـاء بـه هـل يسـقط التكليف الـذي فـرض كونـه معلوماً ومنجّـزاً أو لا، ومقتضى الاشـتغال اليقينـي لزوم إحـراز الفـراغ اليقيني، فلا بدّ من الاحتيـاط خصوصـاً إذا كان النسـيان مسـتنداً إلـى تقصيـره وإهمالـه، بخلاف صـورة عـدم العلـم بالعدد مـن البداية.

وأجابـوا عنه[٢]: بـأنّ العبرة في جريان الأصل بظرف الشـك والحالـة الفعليّة ولا عبـرة بالعلـم السـابق الزائـل؛ لـدوران التنجيـز مـدار وجـود المنجّـز حدوثاً وبقـاءً، والمفروض فـي المقام زوال العلـم بعدد الأيّام بعد عروض النسـيان فلا

---

(١) العروة الوثقى ٣ : ٥٩٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٥٧.

وإذا شك في أنّه أفطر بالمحلَّل أو المحرّم كفاه إحدى الخصال(١)، وإذا شك في أنّ اليوم الذي أفطره كان من شهر رمضان أو كان من قضائه وقد أفطر قبل الزوال لم تجب عليه الكفارة(٢)، وإن كان قد أفطر بعد الزوال كفاه إطعام ستين مسكيناً، بل له الاكتفاء بعشرة مساكين(٣).

يكون له أثر في التنجيز فعلاً، بل تلاحظ الحالة الفعليّة التي هي حالة الشك فتجري البراءة.

والحاصل: أنّ مجرّد حصول العلم لا يوجب التنجيز إلى الأبد؛ لأنّ كلّ طريق عقلي أو شرعي إنّما يوجب التنجّز في آن وجوده، ولا يوجب التنجّز حتّى في حال انعدامه[١].

(١) لدوران الأمر بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة في الزائد المشكوك.

(٢) لاحتمال أن يكون قد أفطر قبل الزوال في قضاء رمضان، وهو لا يوجب الكفارة على ما تقدّم، فالشك في وجوب الكفارة وهو مجرى للبراءة.

(٣) لا إشكال في كفاية إطعام ستين مسكيناً؛ لتحقّق الامتثال به على كلا التقديرين، إمّا لكونه الواجب تخييراً أو لاشتماله على الواجب، فالستون متيقّنة في مقام الامتثال لا في مقام تعلّق التكليف.

وأمّا كفاية إطعام عشرة مساكين كما ذهب إليه الماتن ﷿ فلعلّه من جهة أنّ الأمر يدور بين الأقل والأكثر، أي: بين إطعام عشرة أو إطعام ستين

---

(١) راجع: مباحث الأصول ٤ : ١٩٤ / فوائد الأصول ٤ : ٩٥.

على نحو التخيير، والأوّل معلوم الوجوب على كلّ تقدير ويشك في وجوب إطعام الزائد عليه فتجري فيه البراءة، أو من جهة كونه من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير؛ لأنّا نعلم إجمالاً بوجوب إطعام العشرة إمّا تعييناً أو في ضمن ستين مسكيناً تخييراً بينه وبين العتق والصيام، فإطعام عشرة ممّا نعلم بوجوبه المردّد بين التعيين والتخيير ويشك في وجوب الزائد، فيرجع في نفيه إلى البراءة.

ويشكل بأنّ الدوران في الحقيقة بين لزوم إطعام عشرة مساكين وبين لزوم إحدى الخصال الثلاثة، أي: العتق والصوم والإطعام، والنسبة بينهما ليست نسبة الأقل والأكثر بل التردّد في المقام بين المتباينين، فيجب عليه الاحتياط إمّا بإطعام ستين مسكيناً وإمّا بإطعام عشرة مساكين مع ضمّ العتق أو الصوم إليه.

كما أنّه ليس من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير كما في المستمسك[1]؛ لأنّ الواجب على تقدير كون الإفطار في شهر رمضان ليس هو الإطعام بل الجامع بينه وبين الأطراف الأخرى وإن كان يتحقّق به الامتثال ويسقط الأمر لكونه مصداقاً للواجب، وحينئذٍ في المقام يعلم إجمالاً بوجوب إمّا الجامع بين الخصال الثلاثة وإمّا إطعام عشرة مساكين، ومن الواضح أنّهما متباينان وليست العشرة متيقّنة بالنسبة إلى الجامع حتّى يؤخذ بها وينفى الزائد بالأصل.

نعم، العشرة متيقّنة بالنسبة إلى الستين، لكنّك عرفت أنّ إطعام ستين

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٥٨.

مسألة ١١: إذا أفطر متعمّداً ثمّ سافر بعد الزوال لم تسقط عنه الكفارة بلا إشكال(١)

ليس هو الواجب، وإنّما الواجب الجامع وهو مباين للعشرة، فلا بدّ من الاحتياط، كما تقدّم.

والحاصل: أنّ طرفي العلم الإجمالي ـ وهما الجامع وإطعام عشرة مساكين ـ متباينان، والأصل الجاري في أحدهما معارض بالأصل في الآخر فيتنجّز العلم الإجمالي ولا بدّ من الاحتياط.

لو أفطر متعمّداً ثمّ سافر بعد الزوال

(١) الكلام يقع في أنّ الكفارة بعد حصول موجبها هل تسقط بعروض ما يوجب بطلان الصوم من السفر والحيض والمرض ونحوها أو لا؟ ذكر أنّ السفر بعد الزوال لا يسقط الكفارة بلا إشكال؛ لأنّه ليس مانعاً من بقاء وجوب الصوم، فالصائم إذا سافر بعد الزوال يجب عليه إتمام الصوم ويكون صحيحاً كما إذا لم يسافر، فإذا أفطر متعمّداً وجبت عليه الكفارة، ولا موجب لسقوطها بالسفر بعد الزوال.

وبعبارة أخرى: أنّ الوجه الذي استند إليه القائلون بالسقوط لا يجري فيما لو سافر بعد الزوال، وهو دعوى أنّه بعد حصول المانع من صحّة الصوم كالمرض والسفر والحيض يكون ذلك كاشفاً عن عدم التكليف بالصوم في رمضان من أوّل الأمر ويكون صومه باطلاً من البداية، فإفطاره لا أثر له في وجوب الكفارة؛ لأنّه إفطار في صوم باطل في الواقع، والمفروض أنّها كفارة الإفطار في صوم صحيح من رمضان، ومن الواضح أنّ هذا إذا تمّ فهو لا يجري

في السفر بعد الزوال؛ لما عرفت من أنّه ليس مانعاً من صحّة الصوم ووجوبه.

وأمّا في غير ذلك كالسفر قبل الزوال أو عروض المرض أو الحيض أو النفاس أو الجنون ونحو ذلك فهل يكون ذلك موجباً لسقوط الكفارة أو لا؟ وقع الخلاف فيه، والأقوال عديدة:

القول الأوّل: عدم السقوط مطلقاً، ذهب إليه الأكثر كما في الحدائق[١] والمدارك[٢]، وادّعى عليه إجماع الفرقة في الخلاف[٣].

القول الثاني: السقوط مطلقاً، نسبه في الشرائع إلى البعض[٤]، وذهب إليه العلّامة في جملة من كتبه[٥] وولده في الإيضاح[٦].

القول الثالث: التفصيل بين المانع الاختياري كالسفر فلا تسقط وبين غيره كالحيض فتسقط، واختار الماتن ﷺ هذا القول.

القول الرابع: التفصيل بين السفر الذي يقصد به الفرار عن الكفارة فلا تسقط وبين غيره فتسقط[٧].

واستدلّ للأوّل بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع، كما في الجواهر[٨].

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٣١.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ١١٤.

(٣) الخلاف ٢ : ٢١٩، المسألة ٧٩.

(٤) شرائع الإسلام ١ : ١٧٥.

(٥) تذكرة الفقهاء ٦ : ٨٣، المسألة ٤٦ / منتهى المطلب ٩ : ١٩٧.

(٦) إيضاح الفوائد ١ : ٢٣٥.

(٧) مختلف الشيعة ٣ : ٤٥٢.

(٨) جواهر الكلام ١٦ : ٣٠٦.

وفيه: أنّ مورده ـ على ما قيل ـ السفر بقصد الفرار من الكفارة لا مطلقاً.

الوجه الثاني: أنّ لازمه تمكّن المكلّف من إسقاط الكفارة عنه بعد الإفطار العمدي بالسفر ونحوه.

وفيه: أنّه إذا تمّ فهو لا يقتضي عدم السقوط مطلقاً، بل في خصوص المانع الاختياري، مضافاً إلى عدم المحذور إذا ساعد عليه الدليل.

الوجه الثالث: أنّ السفر ونحوه من الموانع إنّما يبطل الصوم وينقضه من حينه لا من البداية، فحين الإتيان بالمفطر يكون صائماً حقيقةً فتجب الكفارة لتحقّق موضوعها ولا موجب لسقوطها بعد ذلك.

وفيه: أنّ ظاهر الأدلّة أنّ عدم السفر من شروط الوجوب، ومع السفر لا وجوب للصوم واقعاً وإن وجب الإمساك، فلا تجب الكفارة لأنّه ليس إفطاراً للصوم.

والجواب: أنّ المانع من صحّة الصوم والمسقط لوجوبه من السفر والمرض ونحوهما هو المتحقّق منه بوجوده العيني الخارجي، من غير فرق في ذلك بين ما يكون شرطاً للوجوب وكان دخيلاً في الملاك أو كان شرطاً للواجب وكان دخيلاً في تحصيل الملاك بعد الفراغ عن تماميّته، ولا بين كون وجوده العيني قهريّاً أو كان تحقّقه بالاختيار، فما لم يتحقّق السفر مثلاً يكون المكلّف مأموراً بالصوم واقعاً لوجود المقتضي له وعدم المانع؛ لأنّ المانع عنه هو السفر الخارجي ولو كان موجباً لزوال الملاك.

ويشهد بذلك القطع بوجوب إمساك المسافر ما لم يخرج عن حدّ الترخّص وجوباً واقعيّاً لا ظاهريّاً، وأنّه يجب بعنوان الصوم لا بعنوان وجوب الإمساك كمن أفطر عامداً في شهر رمضان حيث يجب عليه الإمساك في

بقيّة يومه تأدّباً، من غير فرق في ذلك بين علمه بتعقّب سفره إلى الخروج عن حدّ الترخّص وعدمه، بل ولا بين علم الآمر وجهله به ـ لو فرض جهله والعياذ بالله ـ ويشهد بذلك أنّه لو لم يخرج عن حدّ الترخّص إلى الزوال ثمّ ندم عن السفر وعزم على عدمه بعد الزوال فإنّه يصحّ منه صومه ولا يجب عليه القضاء، وليس ذلك إلّا لأجل كون الإمساك المتحقّق منه قبل الزوال صوماً حقيقةً[١].

الوجه الرابع: أنّ موضوع الكفارة هو الإفطار حال وجوب الصوم ولو ظاهراً، وهو صادق في المقام.

وفيه:

أوّلاً: النقض بما إذا صام باعتقاد أنّه آخر رمضان وأتى بالمفطر ثمّ تبيّن أنّه من شوال، فإنّه بالرغم من وجوب الصوم عليه ظاهراً لا تجب عليه الكفارة بلا إشكال، كما سيأتي.

وثانياً: أنّه إنّما يتمّ في حال الشك وعدم العلم بعروض المانع من البداية، وإلّا فلا حكم ظاهري.

واستدلّ للثاني: بالكشف، وبما سيأتي في ذيل هذا الكلام.

واستدلّ للثالث:

أوّلاً: بأنّ عدم المانع الاختياري ـ كالسفر ـ من قيود الواجب لا الوجوب كما هو ظاهر صدق الفوت والقضاء في حقّ المسافر، فيقال: فاته الصوم ويجب عليه قضاؤه؛ لأنّ الفوت يصدق في ظرف وجود الملاك، والقضاء

---

(١) مصباح الهدى ٨ : ١٩٨.

فـرع وجـوب الأداء أو فوته. وعليه لا يكون السـفر ونحوه موجباً لانتفاء الملاك عـن الصـوم ولا مانعـاً مـن وجوبـه، ويتحقّق بذلـك موضـوع الكفـارة، بخلاف المانـع الاضطـراري ـ كالحيـض ـ فـإنّ عدمـه مـن شـرائط الوجوب أيضـاً، فلا وجـوب للصـوم معـه ولا ملاك فينتفـي موضـوع الكفـارة؛ لأنّه الصـوم الواجب.

وفيـه: أنّ عـدم السـفر كعـدم الحيـض من شـرائط الوجـوب، ولـذا لا يجب عليـه تحصيلهـا، ولـو كانت مـن شـرائط الواجـب فقط لوجـب تحصيلهـا، وأمّا وجـوب القضـاء فهـو للدليل الخـاص كما سـيأتي في مسـألة جواز السـفر في رمضان.

وثانيـاً: بصحيحـة زرارة ومحمـد بـن مسـلم قـالا: «قـال أبـو عبـد الله عليه السلام: أيّمـا رجـل كان له مال حـال عليه الحـول فإنّه يزكّيـه، قلت له: فـإن وهبه قبل حلّـه بشـهر أو بيـوم؟ قـال: ليس عليه شـيء أبـداً. قـال: وقـال زرارة عنـه: إنّه قـال: إنّمـا هـذا بمنزلة رجل أفطر في شـهر رمضـان يوماً فـي إقامته، ثـمّ يخرج فـي آخـر النهار في سـفر، فأراد بسـفره ذلـك إبطال الكفـارة التي وجبـت عليه، وقـال: إنّـه حيـن رأى الهـلال الثاني عشـر وجبت عليـه الـزكاة، ولكنّـه لو كان وهبهـا قبـل ذلك لجاز ولـم يكن عليه شـيء بمنزلة من خـرج ثمّ أفطـر، إنّما لا يمنـع الحـال عليـه، فأمّا ما لا يحـلّ فله منعـه»[1].

ثـمّ إنّ العلّامـة وغيـره[2] بنـوا حكـم المسـألة علـى مسـألة امتناع أمـر الآمر مع علمـه بانتفاء شـرط المأمور بـه وعدمه، فعلى الأوّل تسـقط الكفـارة لانتفاء الأمـر بالصوم، وعلى الثانـي تجب لثبوت الأمر به قبل تحقّق المسـقط للصوم،

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٤، ب ٥٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٤٥٣ / مسالك الأفهام ٢ : ٣٧.

فيكون الإفطار عن الصوم الصحيح الواجب، وهو يوجب الكفارة؛ لإطلاق أدلّتها وليس في البين ما يوجب سقوطها بعد ثبوتها.

وأجاب عنه في المدارك[1] بعدم المنافاة بين الحكم بالامتناع وبين الحكم بثبوت الكفارة؛ لتحقّق الإفطار في صوم واجب بحسب الظاهر باعتبار أنّ الأحكام الشرعيّة بنيت على الظاهر لا على نفس الأمر والواقع.

مضافاً إلى أنّه بناءً على كون جعل الأحكام لموضوعاتها على نهج القضايا الحقيقيّة لا الخارجيّة لا يبقى مجال للبحث عن إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شرطه أو امتناعه.

قيل: إنّ منشأ الخلاف في المقام هو أنّ عروض المانع من صحّة الصوم هل يوجب بطلان الصوم من حين حدوثه مع مشروعيّته من أوّل الأمر أو أنّه كاشف عن بطلانه وعدم مشروعيّته من البداية.

فعلى الأوّل لا تسقط الكفارة تمسكاً بإطلاق دليلها أو لغير ذلك، كما سيأتي.

وعلى الثاني تسقط لما تقدّم بعد وضوح أنّ موضوع وجوب الكفارة هو الإفطار العمدي ـ أي: إبطال الصوم عمداً ـ وهذا يستلزم افتراض كون الصوم صحيحاً وتامّاً في نفسه لولا الإفطار، وإلّا لما صحّ فرض الإفطار والإبطال.

وعليه فالكفارة إنّما تجب على من أبطل عمداً صومه الصحيح قبل ذلك، ففي المقام إذا أفطر عمداً ثمّ سافر قبل الزوال أو عرض له ما يمنع من صحّة صومه فلا بدّ من الالتزام بسقوط الكفارة بناءً على الاحتمال الثاني، أي: الكشف؛ لأنّ حصول المانع يكشف عن بطلان الصوم وعدم مشروعيّته من أوّل الأمر، فما فعله ليس إفطاراً لصوم صحيح، فلا يتحقّق

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ١١٤.

موضوع وجوب الكفارة، بخلافه على الاحتمال الأوّل، كما هو واضح.

ومنه يظهر أنّ النزاع ليس في السقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت، بل في أصل الثبوت، بمعنى أنّ الكفارة تثبت على الأوّل لتحقّق موضوعها، أي: الإفطار في صوم صحيح، ولا موجب لسقوطها بعد حصول المانع، وأمّا على الثاني فلا ثبوت أساساً للكفارة؛ لعدم تحقّق موضوعها من أوّل الأمر لا أنّها تثبت وتسقط.

وعلى كلّ حال، لا بدّ من الكلام عن هذين الأمرين حتّى يتّضح ما هو الصحيح في المسألة:

الأوّل: أنّ عروض المانع هل يوجب البطلان من حينه أو أنّه يكشف عن البطلان من البداية؟

الثاني: أنّ موضوع الكفارة هل هو إبطال الصوم الصحيح واقعاً عمداً أو أنّه إبطال الصوم الصحيح ولو ظاهراً؟ فإذا كان الصوم باطلاً واقعاً وفي علم الله سبحانه ولكنّه محكوم بالصحّة ظاهراً فالإفطار فيه لا تترتّب عليه الكفارة على الأوّل وتترتّب على الثاني.

ومنه يظهر أنّ القول بالكشف في الأوّل لا يكفي لإثبات عدم الكفارة؛ لأنّ الكشف واقعي فعروض المانع يكشف عن البطلان واقعاً وفي علم الله، وأمّا بحسب الظاهر فالصوم قبل الإفطار محكوم بالصحّة ويجب إتمامه، فلا بدّ لنفي الكفارة في المقام من الالتزام بالاحتمال الأوّل في الأمر الثاني وإلّا كانت الكفارة غير ساقطة لصحّة الصوم ظاهراً، فإبطاله عمداً يحقّق موضوع الكفارة.

أمّا الأمر الأوّل فهو يرتبط بتحقيق أنّ صحّة الصوم ووجوبه حدوثاً هل

يتوقف على عدم هذه الموانع في جميع وقت الصوم ـ بحيث يكون حصول المانع ولو في آخر الوقت كاشفاً عن عدم الوجوب حدوثاً ـ أو أنّه يكفي في ثبوت الوجوب والحكم بالصحّة عدم وجود المانع في ذلك الوقت، ويثبت الوجوب في وقته حتّى إذا حصل المانع بعد ذلك؟

فعلى الأوّل لا يشرع ولا يصحّ الصوم إلّا مع توفّر هذه الشروط (عدم الحيض وعدم السفر... الخ) في تمام الوقت، ويترتّب عليه الكشف.

وعلى الثاني يكون الصوم قبل تحقّق المانع صحيحاً ومشروعاً.

قد يقال بالكشف لوجوه:

الوجه الأوّل: قياس المقام بقيام البيّنة في النهار برؤية هلال العيد في الليلة الماضية؛ إذ لا إشكال في الكشف عن البطلان وعدم وقوع صوم رمضان من البداية، فإذا أفطر في ذلك النهار فلا كفارة عليه، فيقال: إنّ السفر والحيض وغيرهما من موانع الصوم كذلك؛ لأنّ صحّة الصوم ومشروعيّته مشروطة بعدم هذه الموانع على نحو الارتباط، بمعنى أنّ صحّة الصوم ومشروعيّته في الـ «آن» الأوّل مشروطة بعدم الحيض والسفر و... الخ، فإذا حدث واحد منها أوجب بطلان الصوم من البداية.

ويمكن أن يقال: إنّ ما ذكر قياس مع الفارق؛ لعدم تحقّق الإفطار في المقيس عليه؛ لعدم كونه من شهر رمضان واقعاً، فلا يصدق عليه أنّه أفطر يوماً من شهر رمضان، ومن الواضح أنّ موضوع وجوب الكفارة هو الإفطار في شهر رمضان بخلاف محل الكلام، فإنّ السفر أو الحيض لا يكشف عن عدم كونه من شهر رمضان قطعاً، فما صدر منه إفطار في صوم شهر رمضان، وإنّما يدّعى كشف هذه الأمور عن بطلانه وعدم مشروعيّته واقعاً.

الوجه الثاني: أنّ الحضر وعدم الحيض ونحوهما شرائط في الواجب وفي صحّة الصوم بلا إشكال، والظاهر ـ كما سيأتي ـ أنّها شرائط في الوجوب ولذا لا يجب عليه تحصيلها، ولو كانت شرائط للواجب فقط لوجب تحصيلها أيضاً، ولازم ذلك أن يكون انتفاؤها موجباً لانتفاء الصحّة والوجوب، فلا يتّصف الصوم بالصحّة ولا بالوجوب إذا حصل واحد منها.

وفيه: أنّ كون عدم الحيض ـ مثلاً ـ شرطاً في الوجوب ليس فيه دلالة على الأوّل ـ بحيث يكون حصول المانع ولو في آخر الوقت كاشفاً عن عدم الوجوب حدوثاً ـ لإمكان الالتزام به، ويكون انتفاؤه موجباً لانتفاء الوجوب من حين تحقّقه لا قبل ذلك.

الوجه الثالث: أنّ وجوب الصوم في اليوم الواحد ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة بعدد الآنات للإمساك، فيجب الإمساك في الـ «آن» الأوّل والثاني وهكذا، وهذه الوجوبات مترابطة فيما بينها وليست مستقلّة كما في الوجوبات المتعدّدة بعدد أيّام شهر رمضان، ولازم الارتباط أن يكون وجوب الإمساك والصوم في الـ «آن» الأوّل منوطاً بوجوبه في باقي الآنات كما أنّ امتثاله منوط بامتثاله، فإذا سقط الوجوب في أحد الآنات بعروض المانع فلا وجوب للإمساك في سائر الآنات، فيكون حصول المانع كاشفاً عن عدم الوجوب حدوثاً.

ونفس الكلام يقال بناءً على عدم الانحلال وأنّ وجوب الصوم في اليوم الواحد ليس إلّا وجوباً واحداً متعلّقاً بالإمساك في الوقت المحدّد من الفجر إلى الغروب؛ وذلك لأنّ هذا المانع مثل عدم الحيض يكون معتبراً في هذا الوجوب الواحد المتعلّق بالإمساك المحدّد، فيكون وجوب هذا الإمساك

مشـروطاً بعـدم الحيـض فيـه، فـإذا حصل فـي أثنـاء هذا الإمسـاك انتفـى هذا الوجـوب الواحـد، وهو معنى الكشـف.

ويلاحـظ عليـه: أنّ لازم الكشـف جـواز الإفطار لمـن يعلم بأنّه سيسـافر ولو قبـل الوصـول إلى حـدّ الترخّـص وقبل الشـروع فـي السـفر؛ لأنّ العلـم بتحقّق المانـع فـي أيّ جزء مـن الوقت يـلازم العلم بعـدم التكليـف بالصوم بنـاءً على مـا ذكر مع أنّه غيـر جائـز قطعاً، بـل يحرم عليـه الإفطـار ويجب عليـه الصوم حتّـى إذا كان عازمـاً على السـفر وكان عالماً به، بل يقع صحيحـاً لو اتّفق عدم السـفر، وهـذا يعني وجـوب الصـوم ومشـروعيّته وصحّته من حيـن حصوله.

وهكذا بالنسـبة إلى المرأة إذا علمت بأنّها سـتحيض أثناء نهار شهر رمضان فإنّـه يحب عليهـا الصوم ولا يجـوز لها الإفطـار، ولو فرض عـدم الحيض يصحّ صومها، وهكذا من يعلم بأنّه سـيُعدم بعد سـاعة.

والحاصـل: أنّ هـذا لا ينسـجم مع فرض كون الشـروط شـروطاً فـي وجوب وصحّـة الصـوم حدوثـاً وإنّما ينسـجم مع الاحتمـال الآخـر، أي: كونها شـروطاً فـي الصـوم بقـاءً، فانتفاؤهـا يوجب بطـلان الصوم وعـدم مشـروعيّته من حين حدوثهـا، وأمّـا قبـل ذلك فالصـوم واجب ومشـروع.

اللّهـم إلّا أن يدّعـى أنّ وجوب الإمسـاك لمن يعلـم بتحقّق المانـع منه أثناء النهـار ليـس مـن بـاب الصـوم الحقيقي، بـل من بـاب التـأدّب واحترام الشـهر الشـريف، ولكنّـه لا يخلـو مـن تأمّـل؛ لأنّ المفـروض بنـاءً علـى الكشـف عدم مشـروعيّة الصـوم وعـدم وجوبـه، ويكـون حاله حـال الصـوم بعـد تحقّق هذه الموانـع، فكمـا لا مجـال للإمسـاك التأدّبـي بعـد السـفر أو الحيـض كذلك في المقام.

مضافاً إلى أنّ وجوب الإمساك تأدّباً مع فرض بطلان الصوم وعدم مشروعيّته يحتاج إلى دليل؛ لأنّه خلاف القاعدة ولا دليل عليه في المقام.

ومنه يظهر أنّ الأقرب كون هذه الشروط شروطاً في الصوم بقاءً، ويترتّب عليه عدم سقوط الكفارة في المقام حتّى إذا قلنا بأنّ موضوع الكفارة إبطال الصوم الصحيح واقعاً؛ لأنّ ما ذكرناه يقتضي صحّة الصوم ومشروعيّته قبل عروض المانع واقعاً، وأنّ ذلك يرتفع من حين عروضه وبذلك يتحقّق موضوع الكفارة.

لكن الصحيح: عدم سقوط الكفارة في المقام حتّى إذا قلنا بالكشف؛ لما تقدّم من أنّ القول بالكشف وحده لا يكفي لإثبات عدم الكفارة؛ لأنّ غاية ما يثبت به هو البطلان واقعاً من أوّل الأمر وفي علم الله سبحانه، وأمّا البطلان ظاهراً فلا يثبت بذلك، فلو قلنا بأنّ موضوع الكفارة إبطال الصوم الصحيح ولو ظاهراً لكان ذلك كافياً لإثبات وجوب الكفارة وعدم سقوطها لتحقّق موضوعها، أي: وجوب الصوم وصحّته ظاهراً؛ لأنّ انكشاف البطلان وعدم التكليف واقعاً لا يرفع الوجوب الظاهري في ظرفه، فيكون المفطر قد وقع في حال الصوم الواجب ظاهراً فتترتّب عليه الكفارة.

وهذا هو الصحيح؛ لأنّ الكفارة إنّما شرّعت كنوع من التأديب على ما صدر من المخالفة والإثم، وهذا يقتضي الشمول للحكم الظاهري، فإنّه كالحكم الواقعي في ترتّب الإثم على مخالفته، بل يمكن دعوى أنّ المعصية والطاعة يدوران مدار الحكم الظاهري الواصل إلينا دون الحكم الواقعي الثابت في نفس الأمر؛ لوضوح عدم ترتّب الإثم على مخالفته إذا لم يصل إلينا. وعلى كلّ حال، فالحكم الظاهري يترتّب الإثم على مخالفته وإن لم يكن ثابتاً في الواقع.

هـذا مضافـاً إلـى أنّ هـذا التخصيص لا يحقّـق الغرض مـن تشـريع الكفارة وهـو الحـدّ مـن صـدور المفطـر مـن الصائـم ومنعـه عنـه، ومـن الواضـح أنّ وجوب الصوم بالنسـبة إلى أغلـب المكلّفين يكون ظاهريّـاً؛ لأنّ المكلّف عادةً يحتمـل عـروض المانع له فـي الصوم كالمـرض والمـوت، ومعه لا يمكنـه إحراز وجـوب الصـوم بناءً علـى الكشـف إلّا بإجراء اسـتصحاب عـدم تحقّـق المانع فـي المسـتقبل ـ بناءً علـى حجيّتـه ـ فيكون وجوب الصـوم ظاهريّاً، فـإذا قلنا باختصـاص الكفـارة بالحكـم الواقعـي لـم يتحقّـق هـذا الفـرض بالنسـبة إلـى معظـم المكلّفين.

ثـمّ إنّ مـا ذكرنـاه لا يفـرق فيـه بيـن المانـع الاختيـاري وغيـره، كمـا لا يفـرق فـي المانـع الاختياري كالسـفر بيـن أن يقصد بـه الفرار مـن الكفـارة وبين ما لا يقصـد بـه ذلـك، فإنّه فـي جميع ذلك يجـري تمام مـا ذكرنـاه؛ لأنّ كـون المانع اختياريّـاً أو مقصـوداً بـه الفـرار لا يسـتلزم القـول بالكشـف فـي الأمـر الأوّل أو القـول بـأنّ موضـوع الكفارة الصـوم الصحيـح والواجب واقعـاً في الأمـر الثاني، كمـا لا يخفى.

نعـم، ما يثبت بما ذكرناه هـو الكفارة بالإفطار، وأنّ انتفاء الشـرط أو عروض المانـع لا يكشـف عـن بطـلان الصـوم مـن أوّل الأمـر، بـل مـن حينـه، فيكـون الصـوم قبل ذلـك واجباً وصحيحاً ولـو ظاهراً. ولكـن هذا لا يكفـي لإثبات لزوم الكفـارة الآن، أي: بعـد السـفر أو الحيـض ونحوهـا؛ لاحتمـال سـقوط الكفـارة بهـذه الأمـور، ولـذا لا بـدّ لتتميـم المطلب مـن التمسـك بإطـلاق أدلّـة الكفارة لإثبـات وجوبهـا حتّـى بعد حدوث هـذه الأمور وعـدم تقييدها بغير من سـقط عنـه الصوم.

والحاصل: أنّ ما دلّ على وجوب الكفارة على من أفطر يوماً من شهر رمضان شامل بإطلاقه لمحل الكلام، وحصول المانع أو انتفاء الشروط الموجب لسقوط الصوم لا يصلح لمنع هذا الإطلاق.

هذا كلّه بلحاظ القواعد العامّة، وأمّا بلحاظ الأدلّة الخاصّة فهناك ما يمكن الاستدلال به على ما ذكرناه من أنّ هذه الموانع هي موانع من صحّة الصوم بقاءً لا حدوثاً ممّا يعني عدم الكشف وبالتالي عدم سقوط الكفارة، وهو عبارة عن أمرين:

الأمر الأوّل: ما دلّ على أنّ الصائمة تفطر حين تطمث، مثل صحيحة عيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تطمث في شهر رمضان قبل أن تغيب الشمس، قال: تفطر حين تطمث»[1] وغيرها، فإنّها ظاهرة في أنّ الإفطار يتحقّق حين عروض الطمث لا أنّ الطمث يكشف عن تحقّق الإفطار وعدم الصوم من البداية.

وبعبارة أخرى: أنّ قيد «حين تطمث» في كلام الإمام عليه السلام له ظهور أوّلي في الاحتراز كما هو الأصل في القيود، ولا يحتمل أن يكون احترازاً عن الإفطار بعد الطمث، أي: أنّها تفطر حين الطمث لا بعده، فيتعيّن أن يكون احترازاً عن الإفطار قبل الطمث، أي: أنّها تفطر حين الطمث لا قبله وهو المطلوب.

الأمر الثاني: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أيّما رجل كان له مال حال عليه الحول فإنّه يزكّيه، قلت له: فإن وهبه قبل حلّه بشهر أو بيوم؟ قال: ليس عليه شيء أبداً، قال: وقال زرارة عنه:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٨، ب ٢٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

إنّـه قـال: إنّمـا هـذا بمنزلـة رجـل أفطر فـي شـهر رمضـان يوماً فـي إقامتـه، ثمّ يخـرج في آخـر النهار في سـفر، فأراد بسـفره ذلك إبطـال الكفـارة التي وجبت عليـه، وقـال: إنّه حيـن رأى الهلال الثاني عشـر وجبت عليه الـزكاة، ولكنّه لو كان وهبهـا قبـل ذلـك لجـاز ولم يكـن عليـه شـيء بمنزلة من خـرج ثـمّ أفطر، إنّمـا لا يمنـع الحال عليـه، فأمّا مـا لا يحلّ فلـه منعـه»[١]، فإنّ قولـه عليه السلام: «إنّما هـذا بمنزلـة رجـل أفطر في شـهر رمضـان يومـاً فـي إقامته، ثـمّ يخرج فـي آخر النهـار في سـفر فأراد بسـفره ذلك إبطال الكفـارة التي وجبت عليـه» يدلّ على أنّ السـفر بعـد الإفطـار لا يسـقط الكفـارة بعـد الالتفـات إلـى أنّ قولـه: «إنّمـا هذا... الـخ» إشـارة إلـى ما ذكر فـي صـدر الرواية، أي: مـن كان له مـال فحال عليـه الحـول وأنّه يجب عليه زكاته، وهـذا ما ذكره في الوافـي، وأضاف: «ولعلّه سـقطت كلمـة ثـمّ وهبـه بعـد قولـه: وحـال عليـه الحـول مـن قلـم النسّـاخ، أو اكتفـى عنهـا بدلالة ما بعدهـا عليهـا»[٢]، والمقصـود أنّ الزكاة بعد حلـول الحول لا تسـقط بهبـة ونحوهـا، كمـا أنّ الكفـارة إذا وجبـت بالإفطـار لا تسـقط بالسـفر بعـد ذلـك، مضافاً إلى قولـه عليه السلام: «بمنزلة من خـرج ثمّ أفطر» فإنّـه ظاهر في أنّ الفـرار مـن الكفارة إنّمـا يكون بالإفطـار بعد السـفر وأنّـه لا يكون بالإفطـار قبله.

نعـم، يعتـرض علـى الاسـتدلال بالرواية بـأنّ المذكـور فـي الرواية هو السـفر فـي آخـر النهار ـ أي: بعـد الزوال ـ وقد تقـدّم خروجه عن محـل الكلام؛ لعدم سـقوط الكفارة به بلا إشـكال ولا خلاف، ولا يمكن الاسـتدلال بالصحيحة في محل الكلام.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٤، ب ٥٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) الوافي ١٠ : ١٣٤.

واحتمل بعضهم[١] أنّ التعبير بآخر النهار غفلة من الراوي بسبب النقل بالمعنى.

ويمكن أن يقال: إنّ المستفاد من الصحيحة عدم إرادة خصوص السفر في آخر النهار بل مطلق السفر، وأنّ المقصود بيان أنّ التكليف بالزكاة أو الكفارة بعد ثبوته وتحقّق شرائطه لا يسقط بزوال أحد شرائطه أو عروض أحد موانعه، ويشهد له قرائن:

منها: أنّ المفروض في الصحيحة كون السفر بقصد الفرار من الكفارة، وهذا إنّما يتحقّق في مورد يمكن فيه فرض الفرار من الكفارة وهو السفر قبل الزوال، وأمّا بعد الزوال فلا مجال لفرض تحقّق الفرار منها به؛ لوضوح أنّ المكلّف لا يفرُّ من الكفارة بسفره بعد الزوال.

وفيه: أنّ تشبيه مسألة الزكاة بمسألة الكفارة في الصحيحة يقتضي أن يكون المشبَّه به أمراً واضحاً ومعلوماً لدى السائل، ومن الواضح أنّ ما يكون معلوماً هو عدم سقوط الكفارة بالسفر بعد الزوال لا قبله، وكأنّ المقصود بيان أنّه كما أنّ السفر بعد الزوال لا يسقط الكفارة كذلك الهبة بعد انتهاء الحول لا تسقط الزكاة، وهذا يقتضي إبقاء الكلام (في آخر النهار) على ظاهره.

ومنها: أنّ الصحيحة تعرّضت إلى فرضين في مسألة الزكاة: أحدهما الهبة بعد الحول، والثاني الهبة قبل الحول، والإمام عليه السلام شبّه الأوّل بالسفر بعد الإفطار في عدم السقوط بقوله: «إنّما هذا بمنزلة رجل... الخ»، وشبّه الثاني بالإفطار بعد السفر في السقوط، وأنّه كما يتحقّق بالإفطار بعد السفر الفرار من الكفارة كذلك يتحقّق الفرار من الزكاة بالهبة قبل الحول بقوله: «ولكنّه

---

(١) مصباح المنهاج (كتاب الصوم) : ١٩٠.

لـو كان وهبهـا... الـخ»، والظاهر أنّ المراد بالسـفر في التشـبيه الثاني هو نفس مـا يراد بـه فـي الأوّل، وإنّمـا يختلفان في أنّـه بعد الإفطـار فـي الأوّل وقبله في الثانـي كمـا هـو الحال فـي الهبـة، ولا إشـكال فـي أنّ المراد بالسـفر فـي الثاني هو السـفر قبل الـزوال بقرينة فرض جـواز الإفطار بعده كما هـو مفاد قوله عليه السلام: «ولكنّهـا لـو كان وهبهـا قبـل ذلـك لجـاز ولـم يكـن عليـه شـيء بمنزلـة مـن خرج ثـمّ أفطـر»، ومـن الواضح أنّ السـفر بعـد الزوال يجـب معه إتمـام الصـوم ولا يجوز الإفطـار بعده.

وعليـه يكـون المـراد مـن السـفر فـي التشـبيه الأوّل هـو السـفر قبـل الزوال أيضـاً، ويـدلّ ذلـك علـى أنّ الصائـم إذا أفطر ثمّ سـافر قبـل الزوال لم تسـقط عنـه الكفـارة وهـو المطلـوب. وعليه لا بدّ مـن حمل قولـه: «ثمّ يخـرج في آخر النهـار... الـخ» على خـلاف ظاهـره، أي: قبـل الزوال.

والصحيـح أن يقال: أنّ المسـتفاد مـن الرواية كـون المناط في سـقوط الزكاة وعـدم سـقوطها على تأخّـر الهبة عـن الحـول وتقدّمهـا عليـه، كمـا أنّ المناط فـي سـقوط الكفـارة وعـدم سـقوطها علـى تأخّـر الإفطـار عـن السـفر وتقدّمـه عليـه، فـإذا سـافر ثـمّ أفطر فـلا كفـارة عليـه، وإذا أفطـر ثـمّ سـافر لم تسـقط عنـه الكفـارة، فالمنـاط في عدم سـقوط الكفـارة هو تقـدّم الإفطار على السـفر مـن دون فـرق بين أن يكون السـفر قبـل الزوال أو بعـده، ولا بيـن أن يقصد به الفـرار عـن الكفارة وبيـن أن لا يقصد بـه ذلك، فـإنّ هذه الأمور ليسـت دخيلة فـي المناط المذكـور وإن ذكرت في كلام الإمـام عليه السلام، ولعلّ ذكر: «فـي آخر النهار» لكونـه الفـرد الواضـح ممّـا لا تسـقط فيـه الكفـارة لا لخصوصيّـة فيـه كمـا يقتضيـه التشبيه.

وكذا إذا سافر قبل الزوال للفرار عنها(١)، بل وكذا لو بدا له السفر لا بقصد الفرار على الأقوى(٢)، وكذا لو سافر فأفطر قبل الوصول إلى حدّ الترخّص(٣)

ويفهم من المستند[1] الاستدلال على عدم السقوط في المقام بالمطلقات الدالّة على ترتّب الكفارة على حصول ذات المفطر كالجماع والبقاء جنباً وغيرها، بدعوى أنّ مقتضى إطلاقها وجوب الكفارة عند حصول هذه الأمور ولو لم يكن الفاعل صائماً. نعم، نعلم بأنّ الفعل في حالة عدم وجوب الصوم عليه مطلقاً حتّى ظاهراً لا تترتّب عليه الكفارة بلا إشكال، فيبقى غيره تحت الإطلاق وهو من يجب عليه الصوم ولو ظاهراً كما في محل الكلام.

وفيه: ما تقدّم من أنّ الكفارة تترتّب على فعل المفطر بما هو مفطر، وكون الفعل مفطراً أوّل الكلام؛ لأنّ القائل بالكشف لا يراه مفطراً في المقام، على أنّه لو تمّ فإنّما يتمّ في الجماع ونحوه ممّا دلّ الدليل على ترتّب الكفارة عليه بعنوانه دون مثل الارتماس ونحوه؛ لعدم وجود ما يدلّ على ترتّبها عليه بعنوانه.

(١) كما هو مورد الصحيحة ومقتضى القواعد العامّة، كما عرفت.

(٢) وهو المنقول عن المشهور[2]، ويمكن دعوى شمول الصحيحة له بإلغاء خصوصيّة الفرار كما عرفت، مع أنّه مقتضى القاعدة.

(٣) لأنّ المدار في جواز الإفطار وعدمه ليس على السفر وحده، بل على

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٥٤١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٦١.

وأمّا لو أفطر متعمّداً ثمّ عرض له عارض قهري من حيض أو نفاس أو مرض أو جنون أو نحو ذلك من الأعذار ففي السقوط وعدمه وجهان بل قولان أحوطهما الثاني(١) وأقواهما الأوّل(٢).

السفر مع الوصول إلى حدّ الترخّص، فلا يؤثّر السفر وحده في جواز الإفطار، بل يجب الصوم ويحرم الإفطار قبل الوصول إلى حدّ الترخّص، فإذا أفطر وجبت عليه الكفارة.

لو أفطر متعمّداً ثمّ عرض له عارض قهري

(١) وهو المنقول عن الأكثر، بل السقوط محكيّ عن بعض غير معروف كما في الجواهر[1].

(٢) لعلّ الوجه فيما ذهب إليه الماتن قدس سره من التفصيل بين المانع الاختياري والاضطراري بعدم السقوط في الأوّل والسقوط في الثاني هو دعوى أنّ غير الاختياري يوجب المنع عن التكليف بالصوم؛ لأنّه مع الاضطرار لا يقدر على إتمامه فلا يكون مكلّفاً به، فينتفي موضوع الكفارة؛ لأنّه الصوم الواجب، وأمّا الاختياري فلا يمنع عن القدرة على الصوم التام ولا عن التكليف به من غير جهة السفر، وهذا هو الفارق بين الموانع الاختياريّة وغيرها، فتجب الكفارة بالإفطار قبل الأولى ولا تجب به قبل الثانية.

وفيه: ما عرفت من أنّ السقوط وعدمه يدوران مدار كون الصوم حين الإفطار محكوماً بالصحّة والوجوب ـ ولو ظاهراً ـ أو بالفساد وعدم الوجوب،

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣٠٦.

وهـذا مرتبـط بالأمـر الأوّل والثانـي المتقدّميـن، فـإن قلنـا بعـدم الكشـف تعيّن القـول بعـدم السـقوط حتّـى إذا كان المانـع غيـر اختيـاري؛ لأنّـه لا يمنـع مـن التكليـف بالصـوم قبلـه، وإن قلنـا بالكشـف وقلنـا بـأنّ موضـوع الكفـارة مـن يجـب عليـه الصوم ولـو ظاهـراً فكذلـك؛ لوجـوب الصوم عليـه ظاهـراً وإن لم يكـن كذلـك واقعـاً حتّـى إذا كان المانـع اضطراريّـاً، وإن قلنـا بالكشـف وقلنـا أنّ الموضـوع الوجـوب الواقعـي تعيّن السـقوط حتّـى إذا كان المانـع اختياريّاً. وبالجملـة فهـذا التفصيـل غيـر متّجه.

نعـم، قد يفصّـل بين صورة العلم بعـروض المانع غير الاختيـاري وبين عدم العلـم به قبل عروضه، ويقال بالسـقوط في الأوّل وعدم السـقوط في الثاني.

والوجـه فـي ذلـك: أنّ العلـم بعـروض المانع فـي الأولى يسـتلزم العلـم بعدم التكليـف واقعـاً ـ على ما تقـدّم ـ بناءً على الكشـف، ومع العلم بعـدم التكليف بالصـوم لا يعقـل التكليف به حتّـى ظاهراً. وعليه فـلا يجب الصـوم لا واقعاً ولا ظاهـراً فـلا يكون الإفطـار موجباً للكفـارة؛ لما تقدّم مـن أنّ الكفـارة إنّما تترتّب علـى الإفطـار فـي صـوم واجـب واقعـاً أو ظاهـراً، بخـلاف الصـورة الثانيـة فإنّ الوجـوب الظاهـري مع عدم العلـم معقول فتجـب الكفارة، وعـروض المانع بعد ذلـك لا يكشـف عن عـدم هذا الحكـم الظاهـري حدوثـاً حتّى تسـقط الكفارة وإن كشـف عن عـدم الحكم الواقعـي كذلك.

وفيـه: أنّ هـذا الوجـه إذا تمّ فهـو لا يختـص بالمانع الاضطـراري، بل يجري حتّـى فـي المانـع الاختيـاري، فـإنّ كونـه اختياريّـاً لا يمنـع مـن فـرض العلم به قبـل تحقّقه فيجري فيه مـا ذكر، فيقال: إنّـه إذا علم حين الإفطار أنّه سيسـافر فـي النهار فقد علـم بعدم التكليـف واقعاً، ومعـه لا مجال للتكليـف بالصوم ولو

ظاهراً فلا يكون الإفطار موجباً للكفارة، وإذا لم يعلم بذلك حين الإفطار يكون مكلّفاً بالصوم ظاهراً فتجب عليه الكفارة.

اللّهم إلّا أن يقال: بوجوب الإمساك على المسافر قبل سفره بقصد الصوم؛ لما دلّ على وجوب الصوم على الحاضر وعدم جواز الإفطار إلّا إذا سافر وبلغ حدّ الترخّص، فلو أفطر قبله وجبت عليه الكفارة. وقد دلّت الأدلّة على الملازمة بين التقصير في الصلاة وبين الإفطار (إذا قصّرت أفطرت)، ومن الواضح عدم جواز التقصير للمسافر إلّا إذا بلغ حدّ الترخّص، فيجب عليه الإتمام قبل ذلك كما يجب عليه الصوم، فإذا أفطر قبل وصوله إلى حدّ الترخّص وجبت عليه الكفارة وإن كان عالماً بأنّه سيسافر بعد ذلك؛ لإطلاق الأدلّة.

وهذا بخلاف مثل الحيض؛ لعدم الدليل على وجوب الصوم على المرأة التي تعلم بعروض الحيض، لكنّك خبير بأنّ هذا لا يقتضي التفصيل بين صورة العلم وعدمه في المانع الاضطراري، بل يقتضي التفصيل بين الصورتين في غير السفر من الموانع سواء كانت اضطراريّة أو اختياريّة، ويلتزم في صورة العلم بالسقوط وفي صورة عدم العلم بعدم السقوط، وأمّا في السفر فلا تفصيل، بل يلتزم بعدم السقوط مطلقاً.

وعلى كلّ حال، فمقتضى الكشف التفصيل في غير السفر بين الموانع بين صورة العلم حين الإفطار بعروض المانع بعد ذلك فتسقط الكفارة؛ لأنّه يعلم بعدم التكليف بالصوم ولا مجال للحكم الظاهري وبين صورة عدم العلم فلا تسقط الكفارة؛ لعدم العلم بعدم التكليف فيعقل جعل التكليف به ظاهراً.

يبقى أنّ الأدلّة وإن اقتضت عدم السقوط في السفر مطلقاً مع العلم

مسألة ١٢: لو أفطر يوم الشك في آخر الشهر ثمّ تبيّن أنّه من شوال فالأقوى سقوط الكفارة وإن كان الأحوط عدمه(١)

وعدمه ومع الاختيار وعدمه لكن السؤال في كيفيّة تخريج ذلك، مع أنّ المفروض في صورة العلم بعروض السفر لا تكليف بالصوم لا واقعاً ولا ظاهراً، فما معنى وجوب الكفارة عليه بإفطاره مع أنّه أفطر في يوم لا يجب عليه صومه لا واقعاً ولا ظاهراً؟

ويمكن الجواب عنه: بأنّ ما ينتفي عن العالم بعروض السفر واقعاً وظاهراً إنّما هو التكليف بالصوم الرمضاني، أي: بعنوان رمضان، فلا يعقل تكليفه بالصوم بعنوان رمضان لا واقعاً ولا ظاهراً؛ لأنّه عالم بعدمه بالفرض، ومن الواضح أنّ هذا لا ينافي أن يكون مكلّفاً بوجوب الإمساك بقصد الصوم لا بعنوان رمضان مادام لم يصل إلى حدّ الترخّص إذا دلّ عليه الدليل، والمفروض وجود ما يدلّ على وجوب الصوم وحرمة الإفطار على المسافر قبل وصوله إلى حدّ الترخّص.

وقد يقال: إنّ هذا العالم بعروض السفر وإن كان لا يجب عليه الصوم لكن يجب عليه الإمساك تأدّباً ولا يجوز له الإفطار.

وفيه: أنّ الإفطار فيه لا يوجب الكفارة مع أنّه لا إشكال عندهم في وجوب الكفارة عليه، مع أنّ وجوب الإمساك يحتاج إلى دليل، كما تقدّم.

(١) لأنّ موضوع الكفارة في الأدلّة الإفطار في شهر رمضان، والمفروض في المقام عدمه؛ لتبيّن كونه من شوال.

والحاصل: أنّ الوظيفة الظاهريّة للمكلّف وإن كانت وجوب الصوم وحرمة

الإفطـار ـ إمّـا لقولـه عليه السلام: «صـم للرؤيـة وأفطـر للرؤيـة»[1] أو لاسـتصحاب بقاء شـهر رمضـان ـ إلّا أنّـه بعـد تبيّـن الخـلاف وأنّ اليـوم كان مـن شـوال فـلا أثـر للإفطـار فيـه، فـلا تجـب الكفـارة؛ لأنّهـا مـن آثـار الإفطار فـي شـهر رمضان.

فـإن قلـت: ما الفرق بينه وبين ما تقدّم في المسـألة السـابقة من أنّ الصائم إذا شـك فـي عـروض المانـع فـي يـوم صومـه كالسـفر أو المـوت أو الحيـض وأفطـر متعمّداً ثـمّ حصل المانع بعد ذلـك وجبت عليه الكفـارة، مع أنّ وجوب الصـوم عليـه وحرمة الإفطار قبـل حصـول المانع أحـكام ظاهريّة ثابتـة باعتبار اسـتصحاب عدم حصـول المانع في المسـتقبل؟

قلت: اتّضح ممّا ذكرناه في المسألة السابقة الجواب عن ذلك بوجوه:

الوجـه الأوّل: أن يقـال: بنـاءً علـى عـدم الكشـف نمنع كـون وجـوب الصوم فـي هـذه الموارد قبل حصـول المانع حكمـاً ظاهريّاً، بل هو حكـم واقعي يرتفع حيـن حصـول المانـع؛ لمـا تقـدّم مـن أنّ عـروض المانـع لا يكشـف عـن عدم وجـوب الصـوم وعدم صحّتـه واقعاً مـن أوّل الأمر، بـل يقتضي ذلـك من حين حصولـه، فيكـون الصوم قبـل حصولـه واجبـاً وصحيحـاً، والإفطار فيـه يوجب الكفـارة بلا إشـكال؛ لأنّه إفطـار في صوم صحيح مـن أيّام شـهر رمضان، وهذا بخـلاف المقـام لأنّ المفروض انكشـاف كونه من شـوال.

الوجـه الثاني: لو سـلّمنا كون وجوب الصـوم في هذه الموارد حكمـاً ظاهريّاً لا واقعيّـاً فيمكـن مع ذلـك الالتـزام بوجوب الكفـارة على أسـاس ما تقـدّم من أنّ موضـوع الكفارة هـو الإفطار في يوم من أيّام شـهر رمضان يجـب صومه ولو ظاهـراً، فـلا يتوقـف وجـوب الكفارة علـى كون وجـوب الصـوم في ذلـك اليوم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٥، ب ٣، ح ١٣ / ١٠ : ٢٥٧، ب ٣، ح ١٩ / ١٠ : ٢٩١، ب ١١، ح ١٤.

وكذا لـو اعتقد أنّه من رمضان ثـمّ أفطر متعمّداً فبان أنّه من شـوال(١)، أو اعتقـد في يوم الشـك فـي أوّل الشـهر أنّه مـن رمضان فبـان أنّه من شعبان(٢).

مسـألة ١٣: قـد مرّ أنّ من أفطـر في شـهر رمضان عالمـاً عامـداً إن كان مسـتحلّاً فهـو مرتدّ، بل وكـذا إن لم يفطـر ولكن كان مسـتحلّاً له، وإن لم يكن مسـتحلّاً عزّر بخمسـة وعشـرين سـوطاً، فإن عـاد بعـد التعزير عزّر ثانيـاً، فـإن عاد كذلـك قتل فـي الثالثة، والأحـوط قتله فـي الرابعة(٣).

الـذي أفطـر فيـه واقعيّـاً، بل يكفـي أن يكـون ظاهريّاً فتجـب الكفـارة في هذه المـوارد، مع وضـوح أنّ الحكم الظاهري لا يرتفع من البدايـة بعروض المانع، بل مـن حيـن عروضه، وهـذا بخـلاف المقـام؛ لأنّ المفروض انكشـاف عـدم كونه إفطـاراً في شـهر رمضان بل في شـوال، ولا يجب صومـه لا واقعاً ولا ظاهـراً. أمّا واقعـاً فواضـح، وأمّا ظاهراً فـلأنّ المفروض تبيّـن خطأ الأمارة أو الأصل أساسـاً الذي يسـتند إليه الحكـم الظاهري.

نعـم، قـد يسـتحقّ العقـاب مـن جهـة التجـرّي، ومـن الواضـح أنّ الكفـارة ليسـت مـن آثـار التجـرّي الحاصـل بمخالفـة الحكـم الظاهـري التخيّـلي.

(١) الفـرق بينـه وبين ما قبلـه أنّ الاعتقاد هنـا جزميّ بخلافه هنـاك، فإنّه ظنيّ مسـتنداً إلى الأمـارة أو الأصل، ويجري فيـه ما تقدّم.

(٢) سواء كان اعتقاده جزميّاً أو ظنيّاً.

(٣) تقدّم الكلام عنها في أوّل كتاب الصوم، فراجع.

مسألة ١٤: إذا جامع زوجته في شهر رمضان وهما صائمان مكرِهاً لها كان عليه كفارتان وتعزيران خمسون سوطاً، فيتحمّل عنها الكفارة والتعزير، وأمّا إذا طاوعته في الابتداء فعلى كلٍّ منهما كفارته وتعزيره، وإن أكرهها في الابتداء ثمّ طاوعته في الأثناء فكذلك(١)

إذا جامع زوجته في شهر رمضان وهما صائمان

(١) الكلام يقع في عدّة صور أشار إليها الماتن قدس سره:

الصورة الأولى: إذا طاوعته في الابتداء والانتهاء بأن استمرّت المطاوعة إلى نهاية العمل، وهنا لا إشكال في أنّ على كلّ واحد منهما كفارة؛ لصدق الإفطار العمدي بالنسبة إلى كلٍّ منهما فيشمله إطلاق دليلها. وأمّا التعزير فالظاهر أنّ مستنده الوحيد رواية المفضّل بن عمر الآتية، وهي غير تامّة سنداً، كما سيأتي.

الصورة الثانية: إذا أكرهها في الابتداء والانتهاء بأن استمرّ إكراهها إلى نهاية العمل، وقد ذهب المشهور[1] إلى أنّ عليه كفارتين وتعزيرين خمسين سوطاً، فيتحمّل عنها الكفارة والتعزير، بل ادّعي عليه الإجماع[2]، ولم ينقل الخلاف إلاّ عن العماني[3]، وعن المعتبر أنّ علماءنا ادّعوا على ذلك إجماع الإماميّة[4].

واستدلّ للعماني بالأصل وصحّة صومها، فلا وجه لثبوت كفارة لها أيضاً.

وفيه: ـ مضافاً إلى ما تقدّم من عدم صحّة صومها في فرض الإكراه

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣٠٨.

(٢) تذكرة الفقهاء ٦ : ٨٨، المسألة ٥٠.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٤٣٨.

(٤) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٨١.

الاصطلاحي ـ أنّه لا منافاة بين تعدّد الكفارة عليه وبين صحّة صومها؛ لاحتمال ترتّبها على الإكراه لا إفساد الصوم.

ويدلّ على قول المشهور رواية المفضّل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل أتى امرأته وهو صائم وهي صائمة فقال: إن كان استكرهها فعليه كفارتان، وإن كان طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة، وإن كان أكرهها فعليه ضرب خمسين سوطاً نصف الحدّ، وإن كان طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطاً وضربت خمسة وعشرين سوطاً»[١] ودلالتها واضحة، وإنّما الكلام في سندها، والظاهر أنّها ضعيفة سنداً بكلا طريقيها في الكافي والفقيه[٢].

أمّا الأوّل فلوجود إبراهيم بن إسحاق الأحمر الضعيف كما عن النجاشي والشيخ رحمهما الله[٣].

وأمّا الثاني فلوجود محمد بن سنان الذي لم تثبت وثاقته.

ولا إشكال أنّ الحكم المذكور على خلاف القواعد؛ لأنّ المفروض وقوع الجماع من الزوجة عن إكراه فلا تجب عليها الكفارة؛ لما تقدّم من اعتبار الاختيار فيها، بل لو فرض وجوبها عليها فلا وجه لوجوبها على الزوج وتحمّله عنها، فالحكم مخالف للقواعد لا يصار إليه إلّا بدليل خاص، وعرفت ضعف سند الدليل.

نعم، قد يستدلّ على الحكم بأحد أمرين:

الأوّل: الإجماع المدّعى في كلام جماعة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٦، ب ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) الكافي ٤ : ١٠٣، ح ٩ / من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٧، ح ١٨٨٩.

(٣) رجال النجاشي : ١٩، الرقم ٢١ / رجال الشيخ الطوسي : ٤١٤، الرقم ٥٩٩٤.

الثانـي: الروايـة السـابقة بعـد جبـر ضعـف سـندها بعمـل المشـهور؛ إذ لا مسـتند لما ذهب إليه بعد كونـه على خلاف القواعد إلّا هـذه الرواية، خصوصاً وأنّ التعزيـر المذكـور فـي كلام المشـهور لا مسـتند له ظاهراً سـواها.

والثمـرة العمليّـة بينهمـا تظهـر فـي الصـور الآتيـة؛ إذ علـى الأوّل لا بـدّ مـن الاقتصـار على القـدر المتيقّـن؛ لأنّ الإجماع دليل لبّـي لا إطلاق لـه، والمتيقّن هـذه الصـورة دون الصـور الآتيـة فيرجـع فيهـا إلـى مقتضـى القواعد، وأمّـا على الثانـي فالأمـر بالعكـس؛ لأنّ الرواية تشـمل بإطلاقها هذه الصور، كما سـيأتي.

لكـن الثانـي غير تـام؛ لعـدم ثبوت جابريّـة عمل المشـهور لضعف السـند. وأمّـا الأوّل فقد يستشـكل فيه: بأنّه مدركي؛ إذ لا مسـتند لهـذا الحكم بعد كونه علـى خلاف القواعد سـوى الروايـة المتقدّمة.

ويمكـن أن يقـال: إنّ مـن البعيـد جـدّاً اسـتناد المجمعين على هـذا الحكم إلـى هـذه الروايـة اليتيمـة، خصوصـاً مثـل هـذا الإجمـاع الـذي ادّعـاه علماؤنا كمـا ذكـره فـي المعتبـر[١]، ونقـل عـن المنتهـى والتنقيح كمـا فـي الجواهـر[٢] ممّا يعني اتّفـاق الجميع على اختـلاف طبقاتهم ومبانيهم وموقعهـم الجغرافي، ومن البعيـد اسـتناد جميع هـؤلاء إلـى روايـة واحـدة ليسـت تامّة السـند أو ليسـت واضحـة السـند علـى الأقـل[٣]. وعليـه لا بدّ مـن فـرض اسـتناد المجمعين إلى دليـل آخر تـامّ الاعتبـار فيكـون إجماعـاً تعبّديّاً.

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٨١.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٣٠٨.

(٣) قـال فـي الفقيـه بعـد نقـل هـذه الروايـة: «لـم أجـد ذلـك فـي شـيء مـن الأصـول، وإنّمـا تفـرّد بروايتـه علـي بـن إبراهيـم»، لكـن المحقّـق فـي المعتبـر نقـل عنـه أنّـه لـم يروهـا غيـر المفضّـل، وهـو الصحيـح؛ لعـدم وجـود «علـي بـن إبراهيـم» فـي طريـق الصـدوق إلـى مفضّـل بـن عمـر. (راجـع: الكافـي ٤ : ١٠٣، ح ٩ / التهذيـب ١ : ٤١٣ / مـن لا يحضـره الفقيـه ٢ : ١١٧، ح ١٨٨٩).

وهـذا الأمر ليس بالبعيـد، وفي المعتبر[١] ظهور نسـبة الفتوى إلى الأئمّة عليهم السلام وأنّ ذلـك يعلم باشـتهارها بين ناقلي مذهبهم كما يعلم أقـوال أرباب المذاهب بنقـل أتبـاع مذهبهـم وإن اسـتندت فـي الأصـل إلـى الآحـاد مـن الضعفـاء والمجاهيـل، فمـا ذهب إليـه المشـهور إن لم يكـن أقوى فهـو الأحوط.

ثـمّ إنّ التقييد بشـهر رمضان كما في المتن تبعاً للشـرائع[٢] وغيرها لا وجه له إذا كان المسـتند النـص؛ لخلـوّه عنه. نعم، لا يشـمل النص مطلـق الصوم؛ لأنّ ذكـر الكفـارة والتعزيـر فيه قرينـة على الاختصـاص بالصـوم الذي فيـه الكفارة والتعزير دون غيره.

وأمّـا إذا كان مسـتند هـذا الحكم الإجمـاع ـ كما عرفـت ـ فالتقييـد المذكور لـه وجـه؛ لأنّ القـدر المتيقّن مـن الإجماع هو شـهر رمضان، ولا إطلاق يشـمل غيـره فيتعيّـن الاقتصـار عليـه، بل قـد يدّعى ذلـك حتّـى إذا كان المسـتند هو النص باعتبـار دلالة السـياق عليه.

الصـورة الثالثـة: إذا طاوعتـه فـي الابتـداء فقـط وكانـت مكرهـة بعـد ذلـك، وحكمهـا حكـم الصـورة الأولـى، أي: أنّ علـى كلّ واحـد منهمـا كفـارةً وتعزيراً، ويـدلّ عليـه إطلاق مـا دلّ علـى وجـوب الكفارة علـى من أفطـر متعمّـداً بعد وضـوح صـدق الإفطـار العمـدي بالنسـبة إلـى كلٍّ منهمـا فـي هـذه الصورة.

نعـم، تفتـرق هـذه الصـورة عـن الصـورة الأولـى فـي لحـوق الإكـراه بعـد المطاوعـة دونهـا، ولكنّـه غيـر مؤثّـر فـي رفـع الكفـارة الثابتـة عليهـا بإفطارهـا العمـدي في البدايـة؛ لأنّ الإكـراه إنّما يرفع الكفـارة لحديث الرفع فـي غير هذه

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٨١.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٧٥.

الحالـة، أي: حالـة الإكـراه غير المسـبوق بالمطاوعـة والاختيـار، وإلّا ـ كما في المقـام ـ فهـو غير داخـل في حديث الرفع لظهوره فـي آثار الفعـل إذا وقع عن إكـراه، والمقـام ليـس كذلـك، كمـا لا يخفى.

ويمكـن الاسـتدلال بالرواية السـابقة إذا قلنا باعتبارها، فـإنّ مقتضى إطلاق قولـه عليه السلام: «وإن طاوعته فعليه كفـارة وعليها كفارة» يشـمل الزوجة إذا طاوعته فـي الابتداء كما هو المفروض في هذه الصورة سـواء اسـتمرّت المطاوعة حتّى النهاية أو تبـدّل إلى الإكراه.

اللّهـم إلّا أن يدّعـى اسـتظهار اسـتمرار المطاوعـة إلـى النهايـة مـن الروايـة فتختـص بالصـورة الأولـى ولا تشـمل محـل الـكلام.

وفيـه: منـع هـذا الاسـتظهار؛ لعـدم وجـود أيّ قرينـة عليـه فـي الروايـة، بـل الظاهـر منها أنّ موضوع الحكم بكفـارة واحدة على كلٍّ منهمـا هو صرف وجود المطاوعـة، وهـو متحقّق فـي المقام.

الصورة الرابعة: إذا كانت مكرهة ابتداءً ومطاوعة بعد ذلك، وفيها قولان:

القـول الأوّل: مـا اختـاره الماتـن قدس سره مـن أنّ حكمهـا حكـم الصورتيـن الأولـى والثالثـة فيجـب علـى كلّ واحـد منهمـا كفـارة وتعزير.

ويسـتدلّ لـه بـأنّ ذلـك هـو مقتضـى القاعدة تمسـكاً بإطـلاق مـا دلّ على ترتّـب الكفـارة علـى الإفطـار العمـدي وكـذا التعزيـر، وهـو متحقّـق فـي المقام بالنسـبة إلـى كلٍّ منهمـا، أمّـا الـزوج فواضح، وأمّـا الزوجـة فلكونهـا مطاوعة ولو فـي الأثنـاء فتجـب عليهـا الكفارة، وقـد عرفت عـدم جريـان حديـث الرفع في مثـل المقـام، ولا دليل على تحمّـل الزوج الكفارة عـن زوجتـه إذا وجبت عليها كما فـي المقام.

وفيه:

أوّلاً: أنّـه مبنـيٌّ علـى عـدم العمـل بالروايـة السـابقة، وإلّا تكـون دليلاً على التحمّـل؛ لصـدق أنّه اسـتكرهها فيشـمله قولـه ﷺ: «إن كان اسـتكرهها فعليه كفارتان».

اللّهـم إلّا أن يدّعـى ظهـوره فـي الإكـراه المسـتمر فلا يشـمل المقـام، ولكنّه غيـر تـام كمـا هـو الحـال فـي المطاوعـة علـى مـا تقـدّم، فيكفـي فـي الحكـم بالتحمّـل الإكـراهُ فـي الابتـداء وإن تبـدّل بالمطاوعـة بعـد ذلـك؛ لصـدق أنّـه اسـتكرهها فعليـه كفارتـان.

فالصحيـح: أنّ تماميّـة هـذا الدليـل موقوفـة علـى عـدم العمـل بالروايـة وسـقوطها عـن الاعتبـار.

وثانيـاً: أنّـه مبنـيٌّ على كـون جماعها فـي الابتداء غيـر مفطر لهـا لكونه عن إكـراه، فإنّـه حينئـذٍ يصـدق الإفطـار العمـدي إذا طاوعتـه بعـد الإكـراه فتجب عليهـا الكفارة، وأمّـا إذا قلنا بأنّها تفطـر بالإكراه ـ لأنّه لا يسـلب الاختيار وتعمّد الفعـل بخـلاف الجبـر والإلجـاء ـ فـإنّ مقتضـى القاعـدة حينئـذٍ عـدم وجوب الكفـارة عليهـا؛ لأنّ مطاوعتهـا بعـد ذلـك لا توجـب الإفطـار العمـدي؛ لتحقّـق الإفطـار بالإكـراه السـابق، وهـذا هو الصحيـح على مـا تقدّم.

هـذا إذا أُريـد بالإكـراه معنـاه الاصطلاحـي، أي: التوعّـد بالضـرر علـى تـرك المفطـر الذي لا يرتفـع معه الاختيـار، وأمّا إذا أُريـد به ما يعمّ الإجبـار والإلجاء الموجـب لسـلب الاختيـار والإرادة مع افتـراض تحقّقه فلا يـرد ما أوردنـاه ثانياً علـى كلا الوجهيـن؛ لمـا تقـدّم من عـدم كونه مفطـراً ولا مفسـداً للصـوم، ومعه

تكون المطاوعة بعد ذلك موجبة لصدق الإفطار العمدي بالنسبة إليها، فتجب عليها الكفارة لإطلاق دليلها.

ويتلخّص ممّا تقدّم: أنّ تماميّة ما ذهب إليه الماتنﭬ يتوقف على أمرين:

أحدهما: عدم العمل بالرواية، وإلّا يثبت تحمّل الزوج للكفارة وإن كان على خلاف القاعدة.

ثانيهما: افتراض الإجبار والإلجاء حتّى يصدق الإفطار على مطاوعتها بعد ذلك وتجب عليها الكفارة، وأمّا إذا افترضنا الإكراه الاصطلاحي الموجب لفساد الصوم والمفطريّة على ما تقدّم فلا يصدق الإفطار ولا تجب الكفارة عليها.

القول الثاني: ما ذكره الماتنﭬ بعنوان الاحتياط وقوّاه بعضهم[1] من وجوب كفارتين عليه وكفارة عليها، ويستدلّ له بالرواية السابقة لوجوب كفارتين عليه وبالقواعد العامّة لإيجاب كفارة عليها.

أمّا الأوّل فلأنّ مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في الرواية: «وإن كان استكرهها فعليه كفارتان» وجوب الكفارتين على الزوج إذا أكرهها على الجماع سواء استمرّ الإكراه أو تبدّل إلى المطاوعة بعد ذلك، نظير ما تقدّم بالنسبة إلى مطاوعتها، فكما لا يعتبر استمرار المطاوعة في وجوب الكفارة عليها في الصورة السابقة كذلك لا يعتبر استمرار الإكراه في وجوب كفارتين عليه هنا.

وأمّا الثاني فلما تقدّم في الصورة السابقة من صدق الإفطار العمدي بالنسبة إليها بعد المطاوعة فيشملها إطلاق أدلّة الكفارة؛ لتحقّق موضوعها

---

(١) العروة الوثقى ٣ : ٥٩٩.

بعد وضوح أنّ الرواية لا تنافي ذلك؛ لأنّها تدلّ على وجوب كفارتين على الزوج ولا تدلّ على عدم وجوبها على الزوجة، ولا ملازمة بين وجوب كفارة أخرى على الزوج وبين عدم وجوبها عليها.

بل قد يستدلّ له بالرواية نفسها باعتبار شمول قوله عليه السلام: «وإن كان طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة» للمقام وعدم اختصاصها بما إذا كانت مطاوعة في الابتداء، ولكنّه ممنوع بقرينة وجوب كفارة واحدة عليه، مع أنّ نفس الرواية تدلّ على وجوب كفارتين عليه في المقام على ما تقدّم.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: ضعف الرواية سنداً.

وثانياً: عدم صدق الإفطار العمدي بالنسبة إليها بعد المطاوعة في موارد الإكراه الاصطلاحي؛ لتحقّق الإفطار به قبل ذلك فلا يتحقّق بالجماع بعد المطاوعة، فلا تجب عليها الكفارة لا بالجماع في الابتداء للإكراه الرافع لها ولا بالجماع بعد ذلك لعدم صدق الإفطار.

والصحيح أن يقال: إنّك عرفت أنّ مستند الحكم في المقام هو الإجماع لا الرواية، وحيث إنّه دليل لبّي فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن وهو صورة استمرار الإكراه إلى النهاية. وعليه لا بدّ من تطبيق مقتضى القواعد في هذه الصورة الرابعة، وهي تقتضي التفصيل بين حالة الإكراه الاصطلاحي وبين حالة الإجبار والإلجاء. ففي الأولى تجب كفارة واحدة على الزوج لتعمّده الإفطار ولا تجب على الزوجة لعدم صدق الإفطار، وفي الثانية تجب كفارة واحدة على كلّ واحد منهما لصدق الإفطار العمدي بالنسبة إليهما.

ومنه يظهر أنّ نفس النتيجة تثبت في هذه الصورة لو لم يكن للحكم أيّ

على الأقوى(١)، وإن كان الأحوط كفارة منها وكفارتين منه، ولا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة(٢).

مستند؛ لأنّها مقتضى القواعد، كما عرفت. نعم، إذا كان المستند هو الرواية السابقة فيجب على الزوج كفارتان وعلى الزوجة كفارة في صورة الإجبار والإلجاء، ويجب على الزوج كفارتان دون الزوجة في صورة الإكراه بناءً على شمول الإكراه في الرواية للصورتين، وإلّا اختص التحمّل بالثانية، ويتّضح وجهه ممّا تقدّم.

وتلخّص ممّا تقدّم: أنّ مقتضى الصناعة الالتزام بوجوب كفارتين على الزوج فقط في خصوص الصورة الثانية كما ذهب إليه المشهور، ويختص ذلك لشهر رمضان؛ لأنّ المستند هو الإجماع والمتيقّن منه هو ذلك. وأمّا الصورة الأولى والثالثة فعلى كلّ واحد منهما الكفارة، وكذا في الصورة الرابعة مع فرض الإلجاء والإجبار، وأمّا مع فرض الإكراه فلا تجب الكفارة إلّا على الزوج فقط، ونفس الكلام يجري في التعزير، فلاحظ.

(١) إن كان الإكراه موجباً لسلب الاختيار كما في الإلجاء والإجبار، وإلّا فلا كفارة عليها.

(٢) لإطلاق النص إذا قلنا باعتباره؛ إذ يصدق على المنقطعة أنّها امرأته، كما يشملها معقد الإجماع.

مسألة ١٥: لو جامع زوجته الصائمة وهو صائم في النوم لا يتحمّل عنها الكفارة ولا التعزير، كما أنّه ليس عليها شيء ولا يبطل صومها بذلك(١)، وكذا لا يتحمّل عنها إذا أكرهها على غير الجماع من المفطرات حتّى مقدّمات الجماع وإن أوجبت إنزالها(٢).

مسألة ١٦: إذا أكرهت الزوجة زوجها لا تتحمّل عنه شيئاً(٣).

(١) أمّا عدم التحمّل فلما عرفت من أنّه على خلاف القاعدة، والدليل الذي نخرج به عن القاعدة ـ وهو الإجماع أو النص ـ يختص بغير فرض كونها نائمة كما لا يخفى، أمّا النص فواضح، وأمّا الإجماع فيشك في شمول معقده للفرض؛ لأنّ الإكراه والمطاوعة المأخوذة فيه لا تشمل فرض كونها نائمة، فيقتصر على غيره. نعم، نسب إلى الشيخ رحمه الله القول بالتحمّل في هذا الفرض[1].

وأمّا صحّة صومها وعدم وجوب شيء عليها فلعدم القصد والاختيار منها، وهما شرط في ذلك.

(٢) لاختصاص النص والإجماع بالجماع، ولا دليل على التحمّل في غيره من المفطرات حتّى الملاعبة والمداعبة إذا أدّت إلى إمنائها، بعد ما عرفت من أنّ التحمّل على خلاف القاعدة، وهكذا الحال إذا أكره غيرها على الإفطار بالأكل ونحوه، فإنّه لا يتحمّل عنه الكفارة أيضاً.

(٣) لما تقدّم في المسألة السابقة.

(١) الخلاف ٢ : ١٨٣.

مسألة ١٧: لا تلحق بالزوجة الأمة إذا أكرهها على الجماع وهما صائمان، فليس عليه إلَّا كفارته وتعزيره(١)، وكذا لا تلحق بها الأجنبيّة إذا أكرهها عليه على الأقوى(٢)

(١) أمّا إذا كان المستند الإجماع فلاختصاص معقده بالزوجة، وأمّا إذا كان النص فلأنّ الظاهر من «امرأته» فيه الزوجة فلا يشمل الأمة. خلافاً للعلّامة[١] وولده[٢] مستدلّين عليه بأنّ المرأة تصدق في حقّ الزوجة والأمة، فإنّ كلّاً منهما يصدق عليها أنّها امرأته، وهو غير واضح. نعم، لو فرض صحّة ما نقل عن الإيضاح من تبديل لفظ «امرأته» في الرواية بـ «امرأة» بحذف الضمير صحّ دعوى الشمول، لكن الموجود في كتب الأخبار[٣] وكذا كتب الفروع إثبات الضمير كما ذكره في الحدائق[٤].

نعم، قد يدّعى إلغاء خصوصيّة الزوجة باعتبار استظهار كون الحكم بالتحمّل منوطاً بإكراه الصائم على المفطر، وكونه زوجة لا دخل له في ذلك.

ولا يخفى ما فيه؛ لعدم الجزم بإلغاء الخصوصيّة أو منع الاستظهار المذكور، مع أنّه يقتضي الإلحاق في الأجنبيّة وغير الجماع من المفطرات وإكراه الزوجة للزوج، فلاحظ.

(٢) لما تقدّم في الأمة. نعم، قد يدّعى الأولويّة القطعيّة فيها باعتبار أنّ تشريع الكفارة لأجل تخفيف الذنب الذي هو في الزنا أعظم فالكفارة معه أولى.

---

(١) مختلف الشيعة ٣ : ٤٣٠.

(٢) إيضاح الفوائد ١ : ٢٢٩.

(٣) الكافي ٤ : ١٠٣ / من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٧، ح ١٨٨٩ / تهذيب الأحكام ٤ : ٢١٥، ح ٦٢٥.

(٤) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٣٨.

وإن كان الأحوط التحمّل عنها خصوصاً إذا تخيّل أنها زوجته فأكرهها عليه(١).

مسألة ١٨: إذا كان الزوج مفطراً بسبب كونه مسافراً أو مريضاً أو نحو ذلك وكانت زوجته صائمة لا يجوز له إكراهها على الجماع، وإن فعل لا يتحمّل عنها الكفارة ولا التعزير، وهل يجوز له مقاربتها وهي نائمة؟ إشكال(٢).

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّ ذلك يقتضي ثبوت الحكم في اللواط الذي هو أشدّ من الزنا ـ أنّ العقوبات المترتّبة على الزنا شرعاً يحتمل الاكتفاء بها عن الكفارة بخلاف المقام.

(١) لعلّه من جهة إلحاق الموطوءة شبهة بالزوجة في جملة من الأحكام، فاحتمال الإلحاق في المقام يقتضي هذا الاحتياط، أو لعلّه من جهة أنّ الذنب حينئذٍ لا يكون أعظم كما في الجواهر[1].

لو كان مفطراً وأكره زوجته الصائمة على الجماع

(٢) في هذه المسألة عدّة فروع:

الفرع الأوّل: في تحمّل الزوج الكفارة والتعزير عن زوجته الصائمة إذا أكرهها على الجماع وهو غير صائم، والصحيح: عدم التحمّل؛ لما تقدّم من كونه على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على مقدار ما دلّ عليه الدليل وهو ما إذا كان كلاهما صائماً، أمّا النص فواضح، وأمّا الإجماع فلحكمهم بوجوب

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣١٠.

الكفـارة عليـه غير مـا يتحمّله عـن المكرهة، ولا وجـه لذلك إذا كان مسـافراً أو مريضاً مثلاً.

اللّهـم إلّا أن يدّعـى أنّ مـلاك التحمّـل فـي الروايـة كـون الزوجـة صائمة مع إكراهها علـى الجمـاع، وليس لصوم الـزوج دخل فـي ذلك وإنّما لـه دخل في وجـوب الكفارة عليـه، فتأمّل.

الفـرع الثانـي: في جـواز إكراهها على الجمـاع إذا كان مفطراً، ظاهـر العلّامة فـي القواعـد الجـواز[١]، وذهب صاحـب المـدارك إلى التحريـم[٢]. اسـتدلّ للأوّل بانتفـاء المقتضي للتحريم وهو فسـاد الصوم؛ إذ المفروض أنّ صومها لا يفسـد بذلك.

أقـول: هذا الدليـل إذا تمّ فإنّما يتمّ في صـورة الإلجاء والإجبـار دون صورة الإكـراه؛ لما تقـدّم مـن فسـاد الصـوم بارتـكاب المفطـر عـن إكـراه، فالمقتضي فيهـا موجـود وهي محـل الكلام.

واسـتدلّ للثانـي بأصالة عدم جواز إجبار المسـلم على غيـر الحقّ الواجب عليـه كما في المدارك[٣]، أو بحرمة الإكراه للمسـلم والتصـرّف ببدنه في غير ما دلّ عليـه الدليـل، والمتيقّـن مـن جواز الاسـتمتاع بالزوجـة ما لم يكـن معارضاً لـه حـقّ خالقي ليـس للزوج إزالتـه كما في أنـوار الفقاهـة[٤]، أو بقاعدة سـلطنة المـرأة علـى نفسـها بعـد قصور حـقّ الزوج في الاسـتمتاع عـن منعها عـن أداء الواجبات الشـرعيّة كما في مصبـاح المنهاج[٥].

---

(١) قواعد الأحكام ١ : ٣٧٨.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ١١٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) أنوار الفقاهة (كتاب الصوم) : ٣١.

(٥) مصباح المنهاج (كتاب الصوم) : ١٩٠.

أقـول: الظاهـر أنّ تماميّـة مـا ذكـروه لإثبـات التحريـم يتوقـف علـى الالتـزام بعـدم ثبـوت حقّ للزوج فـي الانتفاع بالبضع فيمـا إذا كان موجباً لوقوع الزوجة فـي الحـرام أو تركهـا للواجب الشـرعي، وإذا لـم يثبت هـذا الحقّ أمكـن القول بالتحريـم؛ لعـدم جواز إجبار المسـلم على غير الحقّ الواجـب عليه، أو لحرمة الإكـراه للمسـلم والتصـرّف ببدنـه فـي غيـر مـا دلّ عليـه الدليـل، أو لقاعـدة السـلطنة بعـد عدم ثبـوت حـقّ للزوج.

وأمّـا إذا لـم نلتـزم بذلـك لإطـلاق مـا دلّ على ثبـوت حـقّ الانتفـاع بالبضع للـزوج فـلا يتـمّ مـا ذكـروه؛ لأنّ المفـروض كونـه حقّاً للـزوج فيجـوز الإجبـار ولا يحرم الإكراه، ولا سـلطنة للزوجة على نفسـها حينئذٍ، فلا بـدّ من ملاحظة دليل هـذا الحـقّ وملاحظـة وجود إطلاق فيه، فيشـمل حالـة ما إذا كان اسـتخدامه موجبـاً لصـدور الحرام مـن الزوجة مـن جهة الإفطار وفسـاد الصـوم أو لا؟

والظاهـر منع الإطلاق؛ لأنّ هذا الحقّ مسـتفاد ممّا دلّ على وجوب إطاعتها لـه في الاسـتمتاعات الزوجيّة، ومن الواضـح تقييده بما لا يكـون محرّماً عليها؛ إذ لا يعقـل وجـوب الإطاعة فيمـا يحـرم عليهـا، وإذا كان مقيَّداً بغيـر المعصية فلا دليـل عليه في مـوارد المعصية.

فإن قلت: الدليل قوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾[1].

قلـت: هـو أيضـاً مقيَّد بمـا إذا لـم يكـن محرّماً عليهـا كما هـو مقيَّـد بما إذا لـم يكـن محرّمـاً عليه، فـلا دلالة للآيـة على ثبـوت هذا الحـقّ فيما هـو محرّم عليهـا ولا فيمـا هـو محرّم عليـه. لكن عـدم ثبوت هذا الحـقّ للزوج فـي المقام

---

(١) سورة البقرة : ٢٢٣.

لا يستلزم حرمة الإكراه؛ لعدم الدليل على حرمة إكراه الغير على ما ليس له فيه حقّ بنحو كلّي، كما سيأتي.

أقول: الظاهر أنّ الإكراه في حدّ نفسه ليس من المحرّمات إذا لم يتعنون بعنوان محرّم مثل الإيذاء أو الإهانة ونحوها وكان الفعل المكره عليه والمتوعّد به مباحاً، ولذا لا ينبغي الإشكال في جواز حمل الغير على فعل مباح كالسفر بتهديده بفعل مباح فيه ضرر أو حرج عليه مثل قطع الراتب الذي يعطيه إيّاه مجاناً، ونحوه تهديد الزوجة بالزواج عليها إذا أوكلت أمورها الماليّة إلى شخص معيّن ـ مثلاً ـ وهكذا، فإنّه لا دليل على حرمة الإكراه في هذه الموارد.

وقد يقال: إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المفروض أنّ الجماع مورد الإكراه مباح بالنسبة إلى الزوج لعدم كونه صائماً، وبالنسبة إلى الزوجة لكونه مورداً للإكراه وإن أوجب فساد صومها، مع افتراض كون الفعل المتوعّد به مباحاً أيضاً كالتزوّج عليها أو عدم المبيت معها أكثر من ليلة من أربع ليال.

لكن الصحيح: أنّ محل الكلام يفترق عن الأمثلة السابقة من أنّ المكره عليه في تلك الأمثلة مباح بقطع النظر عن الإكراه، وأمّا في المقام فهو حرام بقطع النظر عنه؛ لأنّه يوجب إفساد الصوم، وإنّما يراد رفع حرمته بالإكراه.

ومن هنا قد يقال: إنّ المكرِه لا يتسبّب في صدور محرّم من المكرَه في الأمثلة السابقة، ولذا يكون مباحاً لما عرفت من عدم قيام دليل على حرمته بعنوانه. وأمّا في المقام فإنّ المكرِه يتسبّب بصدور محرّم من المكرَه لولا الإكراه كما لو أكرهه على شرب الخمر، فإذا قلنا بحرمة التسبيب إلى فعل

الحرام وإن لم يقع محرّماً من الفاعل في حال الإكراه تعيّن الالتزام بحرمة الإكراه في المقام، لكن الكلام في الدليل على هذه الكبرى.

نعم، لا إشكال بحسب ارتكاز المتشرعة في ثبوت ذلك في بعض المحرّمات مثل قتل النفس المحترمة والزنا واللواط وشرب الخمر ممّا علم من اهتمام الشارع بها وعدم رضاه بصدورها ولو بالتسبيب فيحرم إكراه المكلّف عليها، وأمّا ما كان مثل أكل المتنجس وحلق اللحية فلم يثبت كونها كذلك، والجماع في محل الكلام كذلك؛ إذ لم يثبت اهتمام الشارع به وعدم رضاه بصدوره ولو بالتسبيب، فلا يحرم التسبيب بصدوره من الزوجة بالإكراه مع عدم كونه محرّماً عليها حاله.

ومنه يظهر أنّ القاعدة وإن اقتضت عدم حرمة الإكراه على فعل جميع المحرّمات حتّى شرب الخمر وقتل النفس المحترمة إلّا أنّه عُلم بحسب ارتكازات المتشرعة واهتمام الشارع عدم رضاه بصدور بعضها حتّى بالتسبيب مثل شرب الخمر، فيختص بالحرمة دون الباقي ومنه محل الكلام.

اللّهم إلّا أن يدّعى أنّ المستفاد من دليل تحريم شيء عدم رضا الشارع بتحقّقه في الخارج، والفهم العرفي يقتضي عدم الفرق بين الفاعل بالمباشرة أو بالتسبيب، وهذا يعني عدم رضا الشارع بتحقّق كلّ ما ينهى عنه في الخارج ولو بالتسبيب، فيثبت حرمة الإكراه في المقام.

لكن دعوى فهم ذلك عرفاً غير واضحة، فإنّ ما يفهم عرفاً من قوله: «يحرم شرب النجس» ـ مثلاً ـ المنع من صدور هذا الفعل من كلّ مكلّف وعدم رضا الشارع بذلك لا المنع من تحقّقه في الخارج ولو بالتسبيب،

وأوضح من ذلك قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ... فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[1] وقولك: «يحرم على كلّ مكلّف ضرب اليتيم»؛ إذ لا يصدق على من أكره غيره على ذلك أنّه أكل ميتة أو ضرب اليتيم، فكيف يشمله الدليل؟

والحاصل: أنّ أدلّة الأحكام الشرعيّة خطابات للمكلّفين بالتكاليف الشرعيّة التي تتضمّنها، فخطاب: «يحرم شرب النجس» مفاده يحرم على كلّ مكلّف شرب النجس، فلا يصدق عرفاً على من لم يصدر منه الشرب حتّى إذا تسبّب في تحقّقه من الغير. ومنه يظهر أنّ الصحيح اختصاص حرمة الإكراه بما يعلم عدم رضا الشارع بتحقّقه في الخارج حتّى بالتسبيب من المحرّمات دون ما لم يعلم فيه ذلك ومنه محل الكلام.

نعم، قد يستدلّ على التحريم بموثقة أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تقضي شهر رمضان فيكرهها زوجها على الإفطار، فقال: لا ينبغي له أن يكرهها بعد الزوال»[2].

وفيه: أنّ «لا ينبغي» فيها لا ظهور لها في التحريم؛ لأنّ معناها «لا يناسب» كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ﴾[3]، وعدم المناسبة أعم من التحريم. نعم، الاحتياط في محلّه جدّاً.

الفرع الثالث: في جواز مقاربة الزوجة الصائمة وهي نائمة.

وفرقه عن سابقه أنّ المقاربة هنا ليست محرّمة أصلاً لا عليه لعدم كونه

---

(١) سورة المائدة : ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٢.

(٣) سورة يس : ٦٩.

صائماً ولا عليها لكونها نائمة وعدم فساد صومها بذلك، وينحصر وجه الحرمة ـ إذا قلنا بها ـ بدعوى مبغوضيّة ذات الفعل للشارع حتّى إذا صدر بلا اختيار وإرادة، كما إذا صدر من النائم والصغير والغافل نظير قتل النفس المحترمة، وحينئذٍ يحرم الجماع عليه؛ لأنّه إيجاد لما هو مبغوض للشارع.

نعم، إذا قلنا بمبغوضيّة خصوص الحصّة من الفعل المقرونة بالإرادة والاختيار فلا حرمة في المقام؛ لأنّ إيجاد هذه الحصّة من الفعل حال النوم ليست مبغوضة حسب الفرض.

وهذا بخلاف الفرع السابق، فإنّ المقاربة محرّمة من جهة إفسادها الصوم وإنّما يراد رفع هذه الحرمة من جهة الإكراه بالنسبة إلى الزوجة، ويكون الوجه في حرمة هذا الإكراه دعوى حرمة التسبيب إلى فعل ما هو حرام وإن لم يقع محرّماً من الفاعل في حال الإكراه.

وعلى كلّ حال، فقد استشكل الماتن قدس سره في الجواز، وفي المستمسك[1] أنّه مبنيٌّ على ثبوت حقّ الانتفاع بالبضع للزوج في المقام وعدمه. والظاهر أنّه لم يحدث في فرض المسألة شيء يمنع من حقّ الانتفاع بالبضع الثابت في فرض عدم كون الزوجة صائمة أيضاً؛ لأنّ المفروض أنّ الزوج غير مكلّف بالاجتناب عن المفطرات لعدم كونه صائماً وكذلك الزوجة لكونها نائمة، كما أنّ مقاربته لها لا يوجب فساد صومها حتّى تحرم من هذه الجهة، فلا وجه لمنع ثبوت الحقّ في المقام، فإذا كان الجواز مبنيّاً على ثبوت الحقّ المذكور ثبت في المقام.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٦٦.

وأمّا دعوى مبغوضيّة ذات الفعل المتقدّمة فعهدتها على مدّعيها؛ لأنّ الكلام ليس في المفسدة والمصلحة التي لا يكون وجودها في الفعل منوطاً بصدوره عن إرادة واختيار وتكون ثابتة حتّى مع الإكراه والإجبار، بل الكلام في المبغوضيّة والمحبوبيّة، أي: في كون الفعل مبغوضاً للشارع المقدس، ومن الواضح أنّه لا يمكن قياس المولى الحقيقي على المولى العرفي الذي لا تتأثّر كراهته ومبغوضيّته للفعل الصادر من الغير بكونه مختاراً أو لا ولا بكونه معذوراً أو لا، فهو يكره الفعل الذي منع منه حتّى لو صدر بالإكراه أو الإجبار أو حال النوم أو الغفلة؛ لأنّ الميزان عنده هو تضرّره بالفعل وعدمه، فإذا كان صدور الفعل الذي نهى عبده عنه يعود بالضرر عليه فمبغوضيّته له لا ترتفع بصدور الفعل من العبد عن إكراه أو إجبار وكونه معذوراً فيه، بخلاف المولى الحقيقي فإنّ الملحوظ في أوامره ونواهيه المصالح والمفاسد الراجعة إلى العبد، وتكون كراهته ومبغوضيّته للفعل المنهيّ عنه تابعة لتمرّد العبد وسوء سريرته وكونه في مقام العصيان، فإذا لم يكن كذلك بل كان معذوراً في فعله ـ كما إذا كان نائماً ـ فلا موجب لكراهته ومبغوضيّته.

والحاصل: أنّ صدور الفعل من العبد إنّما يكون مبغوضاً ومكروهاً لمولاه في إحدى حالتين:

الأولى: أن يكون مضرّاً بالمولى.

الثانية: أن يكون العبد في مقام العصيان والتمرّد على مولاه.

وهما غير متحقّقتين في المقام كما لا يخفى، فالأقرب عدم التحريم وإن كان لا ينبغي ترك الاحتياط بالاجتناب.

مسألة ١٩: من عجز عن الخصال الثلاث في كفارة مثل شهر رمضان تخيّر بين أن يصوم ثمانية عشر يوماً أو يتصدّق بما يطيق(١)

العجز عن الخصال الثلاث في كفارة الصوم

(١) لا إشكال في أنّ العاجز عن إحدى الخصال في الكفارة المخيّرة أو المرتّبة يجب عليه الفرد الآخر منها؛ لما صرّح به في أدلّة المرتّبة، ولما هو مقتضى القاعدة في المخيّرة من أنّه إذا تعذّر أحد فردي أو أفراد التخيير تعيّن الآخر.

ومنه يظهر أنّه لا بدّ من حمل ما في بعض الأخبار مثل صحيحة ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل وقع على أهله في شهر رمضان فلم يجد ما يتصدّق به على ستين مسكيناً، قال: يتصدّق بقدر ما يطيق»[١] وبعض المتون الفقهيّة كالشرائع[٢] ـ من أنّه مع العجز عن صوم شهرين متتابعين صام ثمانية عشر يوماً ـ على العجز عن تمام الخصال الثلاث لا عن إحداها.

والكلام فيما إذا عجز عن الخصال الثلاث حيث وقع الخلاف في حكمه على أقوال:

القول الأوّل: وجوب صوم ثمانية عشر يوماً، كما عن المفيد والسيد وابن إدريس الحلّي رحمه الله[٣]، ونسبه في المسالك في الكفارات إلى المشهور بين

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٧٦.

(٣) المقنعة : ٣٨٠ / جمل العلم والعمل : ٩١ / السرائر ١ : ٣٧٩.

الأصحاب[1]، والمحقّق الأردبيلي إلى المشهور بين المتأخرين[2].

القول الثاني: وجوب التصدّق بما يطيق، كما عن الإسكافي والصدوق وصاحبي المدارك والذخيرة رحمهم الله[3].

القول الثالث: وجوب الأوّل، ومع العجز عنه فالثاني، كما عن العلّامة في المنتهى[4].

القول الرابع: التخيير بينهما، كما عن العلّامة في المختلف والشهيدين رحمهما الله في الدروس والمسالك[5].

ولم يذكر الجمع بينهما في ضمن الأقوال مع أنّه أحد المحتملات في المسألة، كما سيأتي. وهذا الاختلاف لعلّه بسبب اختلاف الأخبار والاختلاف في كيفيّة الجمع بينها، والمعتبر منها خمسة كما هو مذكور في كلماتهم، وهي:

الأولى: موثقة أبي بصير (وسماعة)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل كان (يكون) عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام، ولم يقدر على العتق، ولم يقدر على الصدقة، قال: فليصم ثمانية عشر يوماً عن كلّ عشرة مساكين ثلاثة أيّام»[6].

الثانية: رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ظاهر من امرأته فلم يجد ما يعتق ولا ما يتصدّق ولا يقوى على الصيام، قال:

---

(١) مسالك الأفهام ١٠ : ١١٩.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٧٦.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٤٤٤ / المقنع : ١٩٢ / مدارك الأحكام ٦ : ١٣٠ / ذخيرة المعاد ٢ : ٥٣٥.

(٤) منتهى المطلب ٩ : ١٣٩.

(٥) مختلف الشيعة ٣ : ٤٤٥ / الدروس ١ : ٢٧٧ / مسالك الأفهام ٢ : ٣٨.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨١، ب ٩ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

يصـوم ثمانيـة عشـر يومـاً لكلّ عشـرة مسـاكين ثلاثـة أيّـام»[١].

الثالثـة: صحيحـة عبـد الله بـن سـنان الأولى، عـن أبي عبـد الله عليه السلام: «في رجـل أفطـر من شـهر رمضـان متعمّـداً يومـاً واحـداً من غير عـذر، قـال: يعتق نسـمة، أو يصـوم شـهرين متتابعيـن، أو يطعـم سـتين مسـكيناً، فـإن لـم يقـدر تصـدّق بما يطيـق»[٢].

الرابعـة: صحيحته الثانية، عـن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجـل وقع على أهله في شـهر رمضـان فلم يجد مـا يتصدّق به على سـتين مسـكيناً، قـال: يتصدّق بقدر مـا يطيق»[٣].

الخامسـة: صحيحـة أبـي بصير، عن أبي عبـد الله عليه السلام قـال: «كلّ من عجز عـن الكفـارة التـي تجـب عليـه مـن صـوم أو عتـق أو صدقة فـي يميـن أو نذر أو قتـل أو غيـر ذلـك ممّا يجب علـى صاحبه فيه الكفـارة فالاسـتغفار له كفارة مـا خـلا يميـن الظهـار، فإنّـه إذا لـم يجد مـا يكفّر بـه حـرم (حرمـت) عليه أن يجامعهـا وفـرّق بينهمـا إلّا أن ترضـى المرأة أن يكـون معهـا ولا يجامعها»[٤].

السادسـة: روايـة علـي بـن جعفـر، عـن أخيـه موسـى بـن جعفـر عليه السلام قال: «سـألته عـن رجـل نكـح امرأتـه وهـو صائم فـي رمضـان ما عليـه؟ قـال: عليه القضـاء وعتـق رقبـة، فإن لـم يجد فصيـام شـهرين متتابعيـن، فإن لم يسـتطع فإطعـام سـتين مسـكيناً، فإن لـم يجـد فليسـتغفر الله»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٧٢، ب ٨ من أبواب الكفارات، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٦٧، ب ٦ من أبواب الكفارات، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٩.

والظاهر أنّ جميعها عدا الأخيرة تامّ سنداً.

أمّـا الروايـة الأولى فسـندها فـي التهذيب المطبـوع[1] في بـاب الزيادات من كتـاب الصـوم يختلف عنه في الاسـتبصار[2] فـي أمرين:

الأوّل: عطـف عبد الجبار بن المبارك على إسـماعيل بن مـرار بـ «الواو» في التهذيب، في حين أنّ الموجود في الاسـتبصار إبـدال الـ «واو» بـ «عن».

الثانـي: أنّ الموجـود في التهذيب: «يونـس بن عبد الرحمـن، عن عبد الله بـن سـنان، عن أبـي بصير، عن أبـي عبد الله عليه السلام» فـي حيـن أنّ الموجود في الاسـتبصار المطبـوع: «يونـس بـن عبـد الرحمـن، عـن عبـد الله بن مسـكان، عـن أبي بصير وسـماعة بـن مهران قالا: سـألنا أبـا عبـد الله عليه السلام... الخ».

ثمّ إنّ الشـيخ رحمه الله نقـل الرواية في موضـع آخر من التهذيب في بـاب الكفارة فـي اعتمـاد الإفطـار[3] ووافق ما ذكره فـي الموضـع الأوّل من التهذيـب في الأمر الأوّل، ووافـق ما ذكره في الاسـتبصار في الأمـر الثاني.

أمّـا الأوّل: فالظاهـر أنّ الصحيـح مـا فـي التهذيـب المطبـوع بقرينـة سـائر الروايـات، فـإنّ إسـماعيل بـن مرار لم يـرو ـ فيمـا عدا هـذه الروايـة ـ عن عبد الجبـار بـن المبـارك، وروى عـن يونـس بن عبـد الرحمن فـي أكثر مـن مائتي مـورد، وبقرينـة قولـه: «جميعـاً»؛ إذ لا وجـه لـه بنـاءً علـى مـا في الاسـتبصار. وعليـه لا مشـكلة فـي السـند من جهـة عبـد الجبار بـن المبـارك غيـر الموثق؛ لأنّ إبراهيـم بن هاشـم يـروي عن يونـس بطريقين بنـاءً على ما هـو الصحيح،

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٣١٢، ح ٩٤٤.

(٢) الاستبصار ٢ : ٩٧، ح ٣١٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٠٧، ح ٦٠١.

فإذا لم تثبت وثاقة عبد الجبار أمكن الاعتماد على الطريق الآخر بناءً على وثاقة إسماعيل بن مرار على ما ذكرناه في محلّه، بل بناءً على وثاقة إسماعيل يمكن رفع الإشكال عن السند حتّى إذا صحّ ما في الاستبصار؛ لما ذكر في محلّه من أنّ الأصحاب عملوا بكتب وروايات يونس بن عبد الرحمن الواصلة إليهم ولم يتوقفوا إلّا فيما رواه محمد بن عيسى بن عبيد عنه، كما يظهر ممّا نقله الشيخ عن محمد بن الحسن بن الوليد في ترجمة يونس فراجع، وعرفت كثرة روايات إسماعيل عن يونس، بل معظم رواياته في الكتب المعروفة عنه وهي واصلة إلى الأصحاب حتماً، فتكون مورد الاعتماد من الأصحاب.

وأمّا الثاني: فهو ممّا لا أثر له؛ لأنّ الرواية تامّة سنداً من هذه الجهة على كلّ التقادير كما هو واضح، لكن يلاحظ على ما في الاستبصار وكذا الموضع الثاني من التهذيب أنّ عبد الله بن مسكان على كثرة رواياته لم تذكر له في الكتب الأربعة أيّ رواية عن سماعة، كما أنّ يونس بن عبد الرحمن يروي كثيراً عن سماعة بلا واسطة، مضافاً إلى أنّ سماعة ليس في طبقة أبي بصير، وقد روى عنه بعنوان سماعة في (١٥٠) مورداً غير ما روى عنه بعنوان سماعة بن مهران، وهذه الأمور يمكن اعتمادها كقرينة على أنّ سماعة بن مهران في السند عطف على عبد الله بن مسكان لا على أبي بصير، فيكون ليونس طريقان: أحدهما عبد الله بن مسكان عن أبي بصير، والثاني سماعة بن مهران عن أبي بصير، ولعلّه لذلك عبّر في الاستبصار والموضع الثاني من التهذيب ـ في كلمات جماعة ـ برواية أبي بصير.

نعم، ينافي ذلك قوله: «قالا: سألنا أبا عبد الله» الصريح في تعدّد السائل

ممّا يقتضي أن يكون سماعة بن مهران في السند معطوفاً على أبي بصير، ولكنّه بعيد جدّاً، فلعلّه تصرّف من بعض النسّاخ أو الرواة أخذاً بظاهر العطف، فلاحظ.

وعلى كلّ حال، فالرواية تامّة سنداً على كلّ التقادير.

وأمّا الرواية الثانية فهي تامّة سنداً، كما هو واضح، فإنّ الظاهر أنّ وهب بن حفص النخاس المذكور في سند الرواية في التهذيب[1] المطبوع اشتباه، والصحيح وهيب بن حفص كما في الوسائل والوافي[2] والطبعة القديمة من التهذيب[3]، مضافاً إلى عدم وجود عنوان وهب بن حفص لا مطلقاً ولا مقيّداً في الكتب الأربعة على ما ذكره في المعجم[4]، وقد وثّق النجاشي[5] وهيب المذكور.

نعم، طريق الشيخ إلى محمد بن علي بن محبوب في المشيخة[6] فيه أحمد بن محمد بن يحيى العطار وهو محل خلاف، ولكن الصحيح كونه ثقة على ما ذكرناه في محلّه، وهكذا الحال في أحد طريقيه في الفهرست[7].

وأمّا الثالثة والرابعة والخامسة فصحّة سندها واضحة.

وأمّا السادسة فهي غير تامّة سنداً؛ لمجهوليّة طريق صاحب الوسائل إلى كتاب علي بن جعفر أو ضعفه على ما أوضحناه في محلّه.

---

(١) تهذيب الأحكام ٨ : ٢٣، ح ٧٤.

(٢) الوافي ٢٢ : ٩٣٦، ح ٢٢٤٩٣.

(٣) تهذيب الأحكام ٨ : ٧٩.

(٤) معجم رجال الحديث ٢٠ : ٢٢٧، الرقم ١٣٢١٥.

(٥) رجال النجاشي: ٤٣١، الرقم ١١٥٩.

(٦) تهذيب الأحكام ٤ : ٧٢.

(٧) الفهرست : ٢٢٢، الرقم ٦٢٣.

ثمّ إنّه استدلّ للقول الأوّل بالروايتين الأولى والثانية.

أمّا الأولى فالاستدلال بها يتوقف على شمولها للكفارة المخيّرة ـ التي هي محل الكلام ـ وعدم اختصاصها بالكفارة المرتّبة، والشمول مبنيٌّ على دعوى أنّ قوله: «يكون عليه صيام شهرين متتابعين» لا يختص بما إذا كان صيام شهرين متتابعين واجباً تعيينيّاً عليه الذي لا يتصوّر إلّا في الكفارة المرتّبة عند العجز عن العتق وإن كان قادراً على الإطعام، بل يشمل ما إذا كان واجباً تخييريّاً كما في الكفارة المخيّرة أيضاً؛ إذ يصحّ أن يقال لمن أفطر متعمّداً في شهر رمضان أنّ عليه صيام شهرين متتابعين حتّى مع عدم العجز عن القسمين الآخرين، بل يشمل كفارة الجمع كذلك.

وفي المقابل احتمال الاختصاص؛ لعدم انسباق الوجوب التخييري من قوله: «يكون عليه صيام شهرين متتابعين» بل خصوص الوجوب التعييني، ويكون ذلك في الكفارة المرتّبة، وأمّا الكفارة المخيّرة فلا يتعيّن فيها الصيام حتّى مع العجز عن العتق والإطعام؛ لأنّ الواجب هو الجامع، والصيام ليس واجباً أصلاً وإن كان مصداقاً للجامع الواجب.

بل في المستمسك[1] الاستدلال على الاختصاص بما في ذيل الجواب من بدليّة ثلاثة أيّام عن كلّ عشرة مساكين؛ لظهوره في تعيّن الإطعام وبدليّة الصوم عنه الموجب لاختصاصه بالكفارة المرتّبة لا عن تمام خصال الكفارة المخيّرة.

والحاصل: أنّ قوله عليه السلام: «عن كلّ عشرة مساكين ثلاثة أيّام» بعد الأمر

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٦٧.

بصـوم ثمانيـة عشـر يوماً ظاهر فـي بدليّة صيـام ثمانية عشـر يوماً عـن إطعام ستين مسـكيناً، وأنّ صوم كلّ ثلاثة أيّام يقابل إطعام عشـرة مسـاكين، فيكون صـوم ثمانيـة عشـر يومـاً فـي مقابل إطعـام السـتين، وهـذا ظاهـر فـي الكفارة المرتّبـة؛ إذ يمكـن أن يقال: إنّ صوم ثمانية عشـر يوماً بدل عـن آخر الخصال منها وهـو الإطعام، وأمّا في الكفـارة المخيّرة فلا خصوصيّة للإطعام في مقابل العتـق والصيام حتّـى يجعل له بـدل دونهما.

أقـول: مـن الواضح أنّ السـؤال فـي الرواية عمّن يكـون عليه صيام شـهرين متتابعيـن وفـرض فيهـا عجـزه عـن الصيـام وعـن العتـق والصدقة، وحيـث إنّ وجـوب الصيـام عليـه لا يجتمـع مع العجـز عنـه فـلا بـدّ مـن فـرض اختلاف زمانهمـا، بـأن يكـون زمـان العجـز عنـه متأخـراً عـن زمـان الوجـوب. وعليـه فموضـوع الحكـم فـي الروايـة هـو مـن وجـب عليـه الصيـام أوّلاً ثمّ عجـز عنه وعـن القسـمين الآخريـن، وحينئذٍ إن قلنـا بظهور قولـه: «يكون عليـه صيام... الـخ» فـي الوجـوب التعيينـي فـلا بدّ مـن فـرض العجز قبـل ذلك فـي كلٍّ من الكفـارة المرتّبـة والمخيّـرة، غايتـه أنّ الوجـوب التعيينـي للصيـام فـي المرتّبـة يتوقـف علـى العجـز عـن العتـق فقط فـي حيـن أنّـه يتوقف علـى العجـز عنه وعـن الصدقـة فـي الكفـارة المخيّرة.

وعليـه إذا كان قولـه: «ولـم يقـدر علـى العتـق ولـم يقـدر علـى الصدقـة» إشـارة إلـى هـذا العجـز المعتبـر فـي وجـوب الصيـام تعيينيّـاً ـ كما هـو الظاهر ـ فالصحيحـة تكـون ظاهـرة في الكفـارة المخيّـرة دون المرتّبـة؛ لأنّ العجز عن الصدقـة ليـس معتبـراً فـي الوجـوب التعيينـي للصيـام فيهـا بخـلاف المخيّرة، ويكـون مفـاد الصحيحـة أنّ مـن عليـه الكفـارة إذا كان عاجـزاً عـن العتـق

والصدقة وتعيّن عليه الصيام ثمّ عجز عنه أيضاً فحكمه كذا، وهذا لا يصدق إلّا في الكفارة المخيّرة.

وأمّا إذا منعنا من ظهور قوله: «يكون عليه... الخ» في الوجوب التعييني وقلنا بظهوره في الأعم منه ومن الوجوب التخييري فالرواية تعمّ الكفارة المرتّبة والمخيّرة بل حتّى كفارة الجمع؛ لأنّ موضوع الحكم فيها حينئذٍ هو كلّ من وجب عليه الصيام ولو تخييراً وعجز عنه وعن القسمين الآخرين فحكمه كذا، فتشمل كلّ الكفارات ويصحّ الاستدلال بها.

فإن قلت: إنّ مقتضى إطلاق الوجوب والأمر التعيين لا التخيير على ما ذكر في محلّه، باعتبار أنّ الوجوب التخييري بحاجة إلى مؤنة بيان زائدة على بيان أصل الوجوب، وهي العطف بـ «أو» ونحوه.

قلت: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ في الأمر والبعث نحو الفعل، فإذا ورد «صلّ» كان مقتضى إطلاقه البعث نحو الصلاة تعييناً وإلّا يتعيّن بيان العِدل والفرد الآخر للتخيير وإلّا يكون مخلّاً ببيان مراده، ولكنّه لا يتمّ في مثل المقام الخالي عن البعث والتحريك، فإنّ قوله: «عليه صيام شهرين» مجرّد إخبار عن استقرار الوجوب في ذمّة الرجل، وليس في مقام الأمر والبعث نحو الصيام المذكور حتّى يكون مقتضى إطلاقه الاختصاص بالوجوب التعييني، وقد وقع ذلك في الرواية موضوعاً للحكم بوجوب صيام ثمانية عشر يوماً، فكأنّه قيل: «من وجب عليه صيام شهرين وعجز عن الخصال وجب عليه صيام ثمانية عشر يوماً»، ومن الواضح أنّ مقتضى إطلاقه الشمول لكلّ من وجب عليه صيام شهرين وإن كان على نحو التخيير، بل تقدّم الشمول لكفارة الجمع أيضاً ولا يجري فيه الكلام المذكور.

ثـمّ إنّ الموجـود فـي الاسـتبصار: «عـن كلّ عشـرة أيّام ثلاثـة أيّـام»[1] بدل «عـن كلّ عشـرة مسـاكين ثلاثـة أيّـام»، والظاهر أنّه اشـتباه.

وهكـذا إذا قلنـا بـأنّ قولـه: «يكـون عليـه صيـام... الـخ» ليـس لـه ظهـور فـي الحكـم التكليفـي، بـل الوضعـي بمعنـى الثبوت فـي الذمّـة والاسـتقرار في العهدة الـذي لا ينافـي العجـز، فيصـحّ ذلك فـي حقّ النائـم والميّـت والعاجز، فيقـال: «ثبـت الحـج في ذمّـة الميّـت» وهكذا، فـإنّ الموضـوع بناءً علـى ذلك هو كلّ مـن ثبـت الصيـام فـي ذمّتـه، ولا موجـب لاختصـاص ذلـك بالكفـارة المرتّبة.

وأمّا ما ذكر من أنّ الواجب هو الجامع فلا يكون الصيام ففيه:

أوّلاً: أنّـه لا يتـمّ إذا قلنا بأنّ مرجـع الوجوب التخييري إلـى وجوب كلّ واحد مـن أطراف التخيير مشـروطاً بترك الباقـي، كما لا يخفى.

وثانيـاً: أنّه لا يتمّ حتّى بنـاءً على القول بأنّ مرجعه إلـى وجوب الجامع؛ لأنّ ذلـك يعني أنّ الوجوب كحكم شـرعي تابـع للمصالح والمفاسـد يتعلّق بالجامع لوجـود المـلاك فيـه، لكـن هـذا لا يمنـع مـن أن يتّصـف الفـرد بالوجـوب عنـد تعـذّر باقـي أفـراد التخييـر بمعنـى اسـتحقاق العقـاب على التـرك، باعتبـار أنّ تركـه في هـذه الحالة يـؤدّي إلـى تفويت الغـرض والمـلاك القائم فـي الجامع، فيصـحّ أن يقـال: إنّ عليـه الصيـام إذا تعذّر عليـه الباقي.

والحاصـل: أنّ الوجوب كحكم شـرعي تابع للمـلاك وإن كان متعلّقاً بالجامع لوجـود المـلاك فيه، لكـن هذا لا ينافـي أن يكـون الفرد واجبـاً مع انحصـار الجامع بـه بملاك كونـه محصّلاً للغرض وكـون تركه مفوّتـاً للملاك اللازم فـي الجامع.

وأمّـا ما ذكره في المستمسـك فهـو مبنيٌّ على دعـوى أنّ بدليّـة صيام ثلاثة

---

(١) الاستبصار ٢ : ٩٧، ح ٣١٤.

أيّام عن إطعام عشرة مساكين تتوقف على افتراض تعيّن الإطعام، وهو إنّما يكون في الكفارة المرتّبة لكون الإطعام آخر الخصال فيها، ولكنّها غير واضحة؛ إذ يمكن افتراض البدليّة حتّى مع كون الإطعام واجباً تخييريّاً في عرض سائر الخصال، باعتبار صلاحيّته للبدليّة دون باقي الخصال، كما يشهد لذلك ورود ذلك في جملة من الموارد، مثل كفارة قضاء رمضان وكفارة حنث اليمين وما ورد في الظهار[1]، ففي هذه الموارد ثبت أصلٌ كلّي بالنسبة إلى الإطعام فقط، وهو أنّ صيام ثلاثة أيّام تكون بدلاً عن إطعام عشرة مساكين.

والحاصل: أنّه لا مانع في حالة العجز عن الخصال الثلاث في الكفارة المخيّرة أن يكون وجوب صيام ثمانية عشر يوماً بدلاً عن الإطعام دون العتق والصيام، وتكون بدليّته عنه في طول العجز عن سائر الخصال، فلا ينتقل إليه مع القدرة على العتق أو صيام شهرين. وعليه لا يتمّ الاستظهار المذكور، فيمكن التمسك بإطلاق الرواية لإثبات الحكم في الكفارة المخيّرة أيضاً.

فالصحيح: أنّ مجرّد جعل صيام ثمانية عشر يوماً بدلاً عن إطعام ستين مسكيناً في الرواية ليس قرينة على اختصاصها بالكفارة المرتّبة. وعليه فالظاهر شمول الرواية لمحل الكلام كما عليه جماعة من المحقّقين كالشهيد رحمه الله في المسالك[2] وغيره.

وأمّا الرواية الثانية فهي واردة في كفارة الظهار وهي مرتّبة، والاستدلال بها مبنيٌّ على إلغاء الخصوصيّة وفهم أنّ الرواية في مقام إعطاء ضابطة كلّيّة،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٧، ب ٢٩، ح ١ / ٢٢ : ٣٧٩، ب ١٣، ح ١٦ / ٢٢ : ٣٧٢، ب ٨، ح ١.

(٢) مسالك الأفهام ١٠ : ١١٩.

وهي أنّ صيام ثلاثة أيّام يقوم مقام إطعام عشرة مساكين، وصيام ثمانية عشر يوماً يقوم مقام إطعام ستين مسكيناً، وهذه الضابطة طبّقت في الرواية على الكفارة المرتّبة، ويمكن تطبيقها على الكفارة المخيّرة إذا تعذّرت الخصال الثلاث، فإنّ إحدى الخصال وهي الإطعام له بدل ينتقل إليه، وهو صيام ثمانية عشر يوماً.

وفيه: أنّ الرواية وإن كانت ظاهرة بل صريحة في بدليّة صيام ثلاثة أيّام عن إطعام عشرة مساكين لكن احتمال اختصاص هذه البدليّة بما إذا كان المُبدل منه واجباً تعيينيّاً ـ كما في الكفارة المرتّبة ـ لا يمكن الجزم بعدمه ولا استظهار عدمه، فلا يصحّ التعدّي إلى محل الكلام.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ هذا الاحتمال إنّما لا يمكن استظهار عدمه فيما إذا صرّح في الرواية بالوجوب التعييني للإطعام وفرّع عليه الحكم، كما إذا قيل بعد فرض العجز عن العتق والصيام: «يجب الإطعام، فإن عجز فعليه صيام ثمانية عشر يوماً... الخ»، والرواية ليست كذلك وإن صرّح فيها بكفارة الظهار، فإنّ قوله: «فلم يجد ما يعتق ولا ما يتصدّق ولا يقوى على الصيام» لا يخلو من ظهور ـ خصوصاً مع عدم رعاية الترتيب بين الخصال في الذكر ـ في أنّ الحكم بصيام ثمانية عشر يوماً مترتّب على العجز عن الخصال الثلاثة المذكور في السؤال، وهو متحقّق في الكفارة المخيّرة أيضاً لا على كون الإطعام واجباً معيّناً حتّى تختصّ بكفارة الظهار المرتّبة.

وعليه فما ذكره بعضهم من احتمال وحدة الروايتين ـ لاتّحاد السائل والمسؤول والمضمون بل الألفاظ تقريباً وأنّهما واردتان في الظهار ـ لا يضرّ

بالاستدلال بها؛ لما عرفت من ظهورها في ترتّب الحكم على عدم القدرة على الخصال الثلاثة.

وأمّا القول الثاني فقد استدلّ له بالروايتين الثالثة والرابعة، ولا إشكال في صحّة سندهما، وهما واردتان في محل الكلام ودالّتان على وجوب التصدّق بما يطيق عند العجز عن الخصال الثلاث، فإنّ الرواية الرابعة وإن لم يصرّح فيها بالعجز عن الخصال الثلاثة إلّا أنّه صرّح فيها بالعجز عن الإطعام وأنّ حكمه التصدّق بقدر ما يطيق، وهو ظاهر في العجز عن الخصال الثلاث؛ لوضوح أنّه مع القدرة على العتق أو الصيام يتعيّن ذلك في الكفارة المخيّرة ولا ينتقل إلى التصدّق بما يطيق.

ثمّ إنّه بعد أن تبيّن تماميّة الروايات الأربعة سنداً ودلالةً يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في حصول التعارض وعدمه.

المقام الثاني: في كيفيّة حلّه على تقدير حصوله.

أمّا المقام الأوّل فقد يقال بعدم التعارض بتقريب أنّ التعارض في مثل المقام إنّما يحصل في إحدى حالتين على سبيل منع الخلو:

الحالة الأولى: أن نعلم من الخارج وحدة المطلوب وأنّ الواجب في حالة العجز عن الخصال أمر واحد مردّد بين صيام ثمانية عشر يوماً أو التصدّق بما يطيق، نظير ما إذا ورد الأمر بصلاة الجمعة يومها في دليل وبالظهر في دليل آخر، وهكذا القصر والإتمام، فإنّه في مثل هذه الحالة يقع التنافي بين الدليلين لا محالة.

الحالـة الثانيـة: أن يكون لكلّ واحد مـن الدليلين ظهور فـي نفي وجوب ما عداه، وهنـا يقع التنافي والتـكاذب بينهما أيضاً.

ومـن الواضـح أنّ محـل الـكلام لا يدخـل فـي كلتـا الحالتيـن؛ لعـدم العلـم بوحـدة المطلـوب فـي المقـام؛ إذ مـن المحتمل أن يكـون الواجب عنـد العجز عـن الخصـال كلا الأمريـن، كما أنّـه لا ظهور لكلّ واحـد من الدليليـن في نفي مـا عـداه، وإنّمـا له ظهـور في وجـوب مفـاده ومضمونـه وتعيّنـه علـى العاجز، وهـذا لا ينافـي وجـوب شـيء آخـر عليـه. وعليه يتعيّـن العمـل بـكلا الدليلين والالتـزام بوجـوب الجمع بيـن الأمرين، وهـذا ما يظهـر من السـيد الخوئي قدس سره[1] اختيـاره علـى تقديـر تماميّـة الدليلين سـنداً ودلالةً.

وقـد يفهـم مـن كلام العلّامـة فـي المختلـف[2] دخـول المقـام فـي الحالـة الأولـى، حيـث قـال: «أنّهمـا وردا معاً وليـس الجمع مـراداً» ولكنّه غيـر واضح. نعـم، يمكـن دعـوى دخولـه فـي الحالـة الثانيـة، فـإنّ كلّ واحـد مـن الدليلين كمـا لـه ظهـور فـي تعييـن مفـاده ومضمونـه كذلك لـه ظهور فـي نفي مـا عداه وعـدم وجوبـه؛ لأنّ المتكلّـم في مقام بيـان ما يجب علـى المكلّف فـي الحالة المفروضـة في السـؤال، فـإذا قال في مقـام الجواب: يجـب عليه صيـام ثمانية عشـر يومـاً كان ظاهـره عـدم وجـوب مـا عـداه وأنّ الواجـب هو مـا ذكر، ولـو كان هناك شـيء آخر يجب فـي هذه الحالة أيضاً يكـون المتكلّم مخلّاً فـي بيان مراده.

والحاصـل: أنّ لكلّ واحد مـن الدليلين إطلاقين: إطلاق فـي مقابل التقييد بـ «أو» وهو يقتضـي التعييـن في مقابـل التخيير، وإطـلاق في مقابـل التقييد

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٧٩.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٤٤٥.

بالـ «واو» وهو يقتضي نفي وجوب غير ما ذكر فيه، فيقع التعارض والتكاذب بينهما بلحاظ هذا الإطلاق.

فإن قلت: يمكن تقييد إطلاق كلّ واحد منهما بالآخر فيجب الجمع.

قلت: إنّ هذا من وجوه حلّ التعارض بين الدليلين بعد فرض التعارض كما سيأتي، وكلامنا في أصل التعارض.

فالصحيح أنّ الدليلين متعارضان ومتنافيان.

وأمّا المقام الثاني فهناك عدّة وجوه لحلّ التعارض والجمع بين الدليلين المتعارضين:

الوجه الأوّل: رفع اليد عن ظهور كلّ واحد منهما في التعيين وحمله على بيان ما يكون مجزياً فيثبت التخيير، ومرجعه إلى تقييد الإطلاق المقابل للتقييد بـ «أو» في كلٍّ منهما بالآخر، فيرفع اليد عن التعيين في كلّ واحد منهما بمقدار ما يدلّ عليه الآخر ويقيّد بـ «أو» فيكون كلٌّ منهما مجزياً ومعناه التخيير.

وقد ذهب إلى ذلك العلّامة في المختلف، والشهيدان في الدروس والمسالك، وجماعة من المتأخرين منهم صاحب الحدائق[1] والماتن.

الوجه الثاني: رفع اليد عن ظهور كلٍّ منهما في عدم وجوب غير ما ذكر فيه وحمله على بيان بعض الواجب، ومرجعه إلى تقييد الإطلاق المقابل للتقييد بالـ «واو» في كلٍّ منهما بالآخر فيرفع اليد عن هذا الظهور بمقدار ما يدلّ عليه الآخر ويقيّد بالـ «واو» ويثبت وجوب الجمع بين الأمرين.

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٣٦. وأمّا بقيّة المصادر فقد تقدّمت في بداية المسألة.

الوجـه الثالـث: رفـع اليـد عـن ظهـور روايـات صيـام ثمانيـة عشـر يومـاً في الوجـوب وحملها علـى الاسـتحباب، فيكـون الواجـب التصـدّق بمـا يطيـق ويسـتحب لـه الصيـام، ويدّعـى بـأنّ هـذا جمـع عرفـي بيـن دليليـن مـن هـذا القبيـل، نظيـر مـا إذا ورد فـي كفـارة معيّنـة الأمـر بذبـح رأس غنـم، وورد أيضاً الأمـر بذبـح بقـرة، فـإنّ الثانـي يحمـل علـى الاسـتحباب.

وعنـد الموازنة بيـن هذه الوجوه نجـد أنّ الوجه الأوّل هو الأقـرب؛ إذ لا يلزم منـه إلّا حمـل كلّ واحـد مـن الدليليـن على كونـه في مقـام بيان مـا يجزي في أداء الكفـارة، وهـو أمـر متعـارف وشـائع ليس فيـه نقض للغـرض؛ لأنّـه يتأدّى ببيـان أحـد أطـراف التخيير لكونـه مجزيـاً ومبرئاً للذمّـة، ولا يتوقـف ذلك على بيـان تمـام الأطـراف. نعم، السـائل يتخيّـل التعييـن لكن ذلـك لا يفـوّت عليه الواجـب ولا ينقـض علـى المسـؤول الغـرض، وقـد ورد الأمـر ببعـض الخصال فقـط في بعـض روايـات كفارة شـهر رمضـان، فراجع.

وأمّـا الوجـه الثانـي فهـو خـلاف الظاهـر جـدّاً وليـس عرفيّـاً؛ لأنّـه يسـتلزم حمـل كلّ واحـد من الدليليـن على بيـان بعض ما يجـب على المكلّـف، وفيه تفويـت الواجب علـى المكلّف ونقض للغرض، والعـرف لا يحمل كلام المتكلّم الحكيـم علـى ذلـك إذا دار الأمر بينه وبيـن الحمل علـى بيان المجـزي الذي يسـتلزمه الوجـه الأوّل، بـل يحمله علـى الأخير.

وأمّـا الوجـه الثالـث فهـو يصـحّ فيمـا لـو كان الأمـران متّحديـن بالجنـس مثـل التصـدّق بدرهـم والتصـدّق بدرهميـن، ومثله ذبـح رأس غنم وذبـح بقرة، وأمّـا مع اختلافهمـا فـي الجنس ـ كمـا في المقـام ـ فـلا موجـب للحمل على الاسـتحباب بعـد إمكان الحمل على التخييـر أو الجمع، ولا مرجّح لـه بنظر العرف.

ثمّ على تقديره فليس حمل الصيام على الاستحباب أولى من حمل التصدّق بما يطيق عليه؛ إذ لا خصوصيّة تقتضي ذلك.

ومنه يظهر أنّ الوجه الأوّل هو الأقرب من هذه الوجوه، لكنّه لمّا كان تصرّفاً في الحكم ومحمولِ الدليل فإنّه يختص لا محالة بما إذا كان الموضوع واحداً في المتعارضين، كما إذا كانت جميع الروايات واردة في كفارة شهر رمضان، ولا مجال له إذا تعدّد الموضوع ولو بنحو العموم المطلق كما في المقام، فإنّ التصرّف في الموضوع بالتخصيص يمنع من وصول النوبة إلى التصرّف في الحكم؛ لأنّه يجعل الموضوع في أحد الدليلين مغايراً تماماً لموضوع الآخر، ومن هنا نصل إلى الوجه الرابع.

الوجه الرابع: التخصيص، بتقريب أنّ الصحيحة الأولى لمّا كانت عامّة وشاملة للكفارة المرتّبة كالظهار والمخيّرة ككفارة شهر رمضان ـ بل عرفت احتمال العموم حتّى في الرواية الثانية الواردة في الظهار ـ وكانت الصحيحتان الثالثة والرابعة مختصة بكفارة شهر رمضان فالنسبة بينهما العموم المطلق، فتقيّد الأولى بالصحيحتين وتحمل على كفارة الظهار، ويعمل بالصحيحتين في كفارة شهر رمضان.

هذا كلّه بقطع النظر عن الروايتين الأخيرتين الخامسة والسادسة، وإلّا فقد تتعدّل النتيجة، فلا بدّ من ملاحظة دلالتهما.

أمّا الخامسة ـ أي: صحيحة أبي بصير[1] ـ فقد يقال: إنّها تنافي ما سبق؛ لظهورها في تعيين الاستغفار عند العجز عن الخصال الثلاثة وأنّه الكفارة له ولا يجب ما عداه، وعليه يجمع بينها وبين الروايات السابقة بالحمل

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٦٧، ب ٦ من أبواب الكفارات، ح ١.

على التخيير، فيكون الحكم عند العجز عن الخصال الثلاثة ـ بناءً على ما تقدّم ـ التخيير بين التصدّق بما يطيق وبين الاستغفار، نظير ما تقدّم في الروايات السابقة، ولكن هذه النتيجة مخالفة للمشهور بل للإجماع على ما قيل، فإنّهم لا يرون الاستغفار في رتبة التصدّق بما يطيق وكذا الصيام ثمانية عشر يوماً بل في طوله، ففي المدارك[1] أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب.

وقد يقال: بأنّ الصحيحة لا تدلّ على ما ذكر، بل على أنّ الاستغفار في طول ما هو بدل عن الخصال الثلاثة فيكون واجباً بعد العجز عن التصدّق بما يطيق، فلا تنافي الروايات السابقة[2].

والوجه في ذلك: أنّ الكفارة التي أُخِذ العجز عنها موضوعاً لوجوب الاستغفار لا تختص بالخصال الثلاثة بل تشمل بدلها، أي: التصدّق بما يطيق وصيام ثمانية عشر يوماً؛ إذ لا قرينة على هذا الاختصاص، فإنّ الوارد فيها: «كلّ من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من صوم أو عتق أو صدقة» وهذا كما يشمل المبدل يشمل البدل أيضاً، بمعنى أنّ من يعجز عن كلٍّ منهما فالاستغفار له كفارة، وبذلك يرتفع التنافي؛ لأنّ الروايات السابقة تدلّ على لزوم التصدّق بما يطيق في حال العجز عن الخصال الثلاثة، وهذه الصحيحة تدلّ على لزوم الاستغفار في حال العجز عن كلّ ما هو كفارة، ومن الواضح أنّ المتمكن من التصدّق بما يطيق لا يجب عليه الاستغفار؛ لأنّه ليس عاجزاً عن الكفارة بعد فرض شمولها للبدل والمبدل، وبذلك يكون الاستغفار في طول البدائل المتقدّمة.

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ١٣٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٦٨.

وهذه النتيجة وإن كانت موافقة للمشهور إلّا أنّه قد يلاحظ على ما ذكر بأنّه يتوقف على أن يراد بالكفارة فيها ما يشمل البدائل لا خصوص الخصال الثلاثة، وإلّا يكون الاستغفار في عرض البدائل لا في طولها، وهذا ما قد يناقش فيه بدعوى أنّ ظاهره الكفارة الواجبة بالأصل، خصوصاً بعد ذكر الخصال الثلاثة فيه.

لكن لا يبعد أن يكون المراد ما يشمل البدل وأنّ المراد بالصوم والصدقة المذكورين فيها طبيعيّ الصوم والصدقة لا خصوص صوم ستين يوماً والصدقة على ستين مسكيناً؛ وذلك بقرينة ذكر النذر واليمين فيها، والكفارة الثابتة فيها إطعام عشرة مساكين لا ستين، وصيام ثلاثة أيّام لا ستين يوماً، فالمراد طبيعيّ الصوم المقرّر ككفارة شرعاً، فيشمل صيام ثمانية عشر يوماً وطبيعيّ الصدقة المعتبرة كفارة فيشمل التصدّق بما يطيق، خصوصاً بعد قوله: «أو غير ذلك» الشامل لكلّ ما يوجب الكفارة من صوم أو عتق أو صدقة سواء كانت مساوية للخصال الثلاث أو لا، فالظاهر أنّ الصحيحة تشمل المبدل والبدل ويكون مفادها أنّ كلّ من عجز عمّا اعتبره الشارع كفارة فالاستغفار له كفارة، وهذا يشمل البدل كما في محل الكلام.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الكفارة التي أخذ العجز عنها موضوعاً لوجوب الاستغفار وإن لم تختص بصوم ستين يوماً والمقدمة على ستين مسكيناً بقرينة ذكر النذر واليمين فيها إلّا أنّ هذه القرينة لا تقتضي إلّا التعدّي إلى التصدّق الذي يكون كفارة وإن لم يكن لستين مسكيناً ـ مثل إطعام عشرة مساكين كما في كفارة قضاء شهر رمضان وكفارة اليمين ـ لا التعدّي إلى التصدّق الذي يكون بدلاً عن الكفارة كما في المقام.

وفيـه: أنّه لا داعي لهـذا التخصيص، بل ظاهر الروايـة ـ خصوصاً قوله عليه السلام: «أو غيـر ذلك» ـ عدم الاختصاص والشـمول لكلّ ما يعتبر شـرعاً كفارة.

ويؤيّد ذلك رواية داود بن فرقد[1] فراجع.

وعليـه فـلا منافـاة بين هـذه الصحيحـة وبيـن الروايات السـابقة، بـل يلتزم بالجميع.

والنتيجـة: أنّ مـن عجـز عـن كفـارة إفطـار شـهر رمضـان بخصالهـا الثـلاث وجـب عليـه التصدّق بما يطيـق، وإن عجز عن ذلك أيضاً فالاسـتغفار له كفارة.

هـذا وذهـب السـيد الخوئـي قدس سره[2] إلـى وجـوب الجمع بيـن التصـدّق بمـا يطيق والاسـتغفار عند العجز عـن الخصال الثلاث؛ لأنّه يرى أنّ الاسـتغفار لم يُجعـل فـي شـيء من النصـوص بدلاً عن البـدل، وإنّمـا جُعل بـدلاً عن نفس الكفـارة، فهـو فـي عـرض التصـدّق بمـا يطيـق، ويـرى أنّ مقتضى الجمـع بين دليليهمـا الالتـزام بوجـوب كلٍّ منهمـا وضـمّ أحدهما إلـى الآخر، نظير مـا تقدّم فـي الوجـه الثانـي من وجـوه الجمع بيـن الروايـات الأربعـة المتقدّمة.

وقـد تبيّـن ممّا تقدّم: عـدم تماميّـة كلا الأمريـن؛ لأنّك عرفـت أنّ صحيحة أبـي بصيـر جعلـت الاسـتغفار بـدلاً عـن البـدل، فهو فـي طولـه لا فـي عرضه. نعـم، يصـحّ ذلك فـي رواية علي بن جعفـر (السادسـة) لكنّها غير تامّة سـنداً، كمـا أنّ مقتضـى الجمع العرفي ـ لو فـرض كونه في عرضه كما لـو اعتمدنا على هـذه الرواية ـ هـو التخيير لا الجمـع، فراجع.

وأمّـا الروايـة السادسـة ـ أي: روايـة علـي بـن جعفـر ـ فقـد عرفـت عـدم

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٦٨، ب ٦ من أبواب الكفارات، ح ٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٨١.

ولو عجز أتى بالممكن منهما(١)

تماميّتها سنداً، ولو تمّت سنداً لكانت منافية للروايات السابقة؛ لما سبق من أنّها تجعل الاستغفار في عرض البدائل الأخرى، وعرفت أنّ مقتضى الجمع العرفي بين دليليهما مع فرض اتّحاد الموضوع هو التخيير، وأمّا احتمال تقييدها بما دلّ على وجوب التصدّق بما يطيق ـ فيكون هو الواجب عند العجز عن الخصال الثلاث، ويكون الاستغفار واجباً عند العجز عنه كما ذهب إليه المشهور ـ فهو خلاف الظاهر جدّاً؛ لأنّ الرواية ظاهرة في أنّها في مقام بيان الترتيب بين الأمور المذكورة فيها، ولا وجه لعدم التعرّض إلى الترتيب بين الخصال وبين التصدّق مع التعرّض إلى الترتيب بين العتق والصوم والإطعام والاستغفار، فلو كان ثابتاً لكان المناسب التعرّض له، خصوصاً وأنّ الترتيب بين الخصال الثلاث في كفارة شهر رمضان ليس واجباً ولا بدّ من حمله على الاستحباب، فكيف تتعرّض الرواية إلى الترتيب المستحب وتهمل الترتيب الواجب لو كان ثابتاً؟

فالصحيح: أنّ الأمر يدور بين التخيير لو كان المستند رواية علي بن جعفر أو صحيحة أبي بصير مع كون المراد بالكفارة فيها خصوص الخصال الثلاث وبين قول المشهور إذا كان المستند هو الصحيحة مع كون المراد بالكفارة فيها ما يشمل بدل الخصال الثلاث كما هو الظاهر.

(١) أي: من صيام ثمانية عشر يوماً والتصدّق بما يطيق، ويمكن تفسير العبارة بعدّة تفسيرات:

التفسير الأوّل: ما لعلّه الظاهر منها، وحاصله: أنّ من عجز عن الصيام

المذكور أتى بما يتمكن منه، ومن عجز عن التصدّق المذكور أتى بالممكن منه.

وأورد عليه في المستمسك[1] بأنّه غير مقبول بالنسبة إلى الصدقة؛ لأنه مع فرض العجز عن الصدقة بما يطيق كيف يمكن تكليفه بالتصدّق بالممكن منه؟

التفسير الثاني: ما احتمله في المستمسك[2] من أنّ المراد من التصدّق بما يطيق التصدّق على ستين مسكيناً بما يطيق وإن لم يكن مدّاً، وحينئذٍ فالبدل في حال العجز عنه هو التصدّق بذلك على ما يتمكن منه من الستين مسكيناً.

التفسير الثالث: أن يكون المراد من التصدّق بما يطيق التصدّق بمدٍّ على ما يمكنه من الستين مسكيناً، وحينئذٍ فالبدل في حال العجز عنه هو التصدّق بما يمكنه وإن لم يكن مدّاً على هؤلاء.

التفسير الرابع: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره[3] من أنّ المراد أنّه لدى العجز أتى بالممكن من مجموع الأمرين الصيام والتصدّق لا من كلّ واحد من الأمرين حتّى يقال: إنّه غير معقول، والممكن من هذا المجموع هو الصوم بمقدار ما يتيسر ولو يوماً واحداً دون التصدّق بما يطيق.

التفسير الخامس: ما ذكره بعضهم من أنّ المراد أنّه لو عجز عن أحد فردي التخيير مع التمكن من الآخر أتى بالممكن منهما كما هو الشأن في كلّ واجب تخييري.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٦٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٨١.

وبعض هذه التفسيرات فيه مخالفة للظاهر.

أمّا الخامس فلأنّ ظاهر قوله: «ولو عجز أتى بالممكن منهما» العجز عن كلٍّ منهما لا العجز عن أحدهما مع التمكن من الآخر.

وأمّا الرابع فلما عرفت من ظهور العبارة في العجز عن كلّ واحد منهما، فيكون المراد من «أتى بالممكن منهما» الممكن من كلّ واحد منهما لا الممكن من مجموعهما كما ذكر.

وأمّا الأوّل فلما تقدّم من عدم معقوليّته.

ويدور الأمر بين الثاني والثالث، وهما يختلفان في تفسير البدل الأوّل، أعني: التصدّق بما يطيق؛ لأنّه يتعلّق بالمبدل، أي: التصدّق بمدٍّ على ستين مسكيناً كما في صحيحة ابن سنان الثانية بل الأولى أيضاً، فالبدل الأوّل هو التصدّق بما يطيق من هذا المبدل، فالتفسير الثاني يحافظ على الستين مسكيناً ويفترض العجز في المدّ الذي يتصدّق به عليهم، فالبدل الأوّل هو التصدّق على ستين مسكيناً بما يتمكن منه ولو أقل من مدٍّ، وحينئذٍ يكون العجز في عبارة الماتن ﷺ متّجهاً نحو عدد المساكين، يعني: إذا عجز عن التصدّق بما ذكر على تمام الستين أتى بالعدد الممكن من ذلك.

وأمّا التفسير الثالث فهو يحافظ في البدل الأوّل على المقدار المتصدّق به ويفترض العجز في العدد، فالبدل الأوّل هو التصدّق بمدٍّ على ما يمكنه من العدد، وحينئذٍ يكون العجز في عبارة الماتن ﷺ متّجهاً نحو المقدار المتصدّق به، يعني إذا عجز عن التصدّق بمدٍّ على العدد الممكن أتى بالمقدار الممكن على العدد الممكن.

ولعلّ الثالث أقرب؛ باعتبار أنّ العدد هو المذكور في المبدل «إطعام

وإن لـم يقـدر علـى شـيء منهمـا اسـتغفر الله(١) ولو مـرّة(٢) بـدلاً عن الكفـارة(٣)

ستين مسكيناً» دون المقدار المتصدّق به، فقوله: «يتصدّق بما يطيق» لا يخلو من ظهور فيما يطيق من العدد المذكور، أي: يتصدّق بمدٍّ على ما يمكنه من العدد المذكور، فيكون العجز في عبارة المتن متّجهاً نحو المقدار المتصدّق به كما فرض في التفسير الثالث.

وعلى كلّ حال، فقد يستدلّ على وجوب الإتيان بالممكن منهما بقاعدة الميسور، ولكنّه محل تأمّل بل منع؛ لعدم جريان القاعدة ـ لو تمّت ـ في المركبات الارتباطيّة كما في المقام وكذا في الصلاة، وإنّما تجري في المركبات الاستقلاليّة التي يجب كلّ واحد منها بنحو مستقل عن الآخر كما في باب الدين، وكما لو وجب على الشخص الصلاة والصيام والحج وهكذا.

(١) على ما تقدّم، وعرفت أنّ الصحيح ترتّب الاستغفار على العجز عن التصدّق بما يطيق لا العجز عنه وعن صيام ثمانية عشر يوماً، فيجب إذا عجز عن الأوّل وإن تمكن من الثاني.

(٢) لإطلاق الدليل.

(٣) إشارة إلى أنّ الاستغفار في المقام لا يراد به ما يجب من باب التوبة من ارتكاب الذنب، بل هو فرد من الكفارة عند العجز عن الخصال الثلاث وعمّا هو بدل عنها، كما هو ظاهر قوله في صحيحة أبي بصير: «فالاستغفار له كفارة»، فيكون بدلاً اضطراريّاً عن الكفارة أو يكون كفارة اضطراريّة.

نعم، استشكل في الجواهر[١] بأنّه إن لم ينعقد إجماع على ذلك يمكن إرادة سقوط الكفارة مادام عاجزاً، والاجتزاء بالتوبة لا على أنّها بدل عن الكفارة.

أقول: يظهر من كلماتهم أنّ ثمرة هذا الخلاف تظهر في الفرع الآتي، أي: وجوب الإتيان بالكفارة إذا تمكن منها بعد ذلك أو عدم وجوب، فعلى الأوّل لا تجب كما هو الحال في جميع البدائل الاضطراريّة، فإنّها مجزية عن الواقع كالتيمّم بالنسبة إلى الغُسل أو الوضوء، وكالصلاة من جلوس بالنسبة إلى الصلاة من قيام وهكذا، بخلافه على الثاني فيجب الإتيان بالكفارة إذا تمكن منها بعد ذلك؛ لأنّ المفروض أنّه لم يأت بها ولا ببدلها، والكلام عن الثمرة سيأتي عند التعرّض للفرع الآتي، وأمّا أصل المطلب:

فقد يقال: إنّ صحيحة أبي بصير ظاهرة في الأوّل، وكذا موثق ابن بكير عن زرارة المرويّ في الكافي[٢] حيث ورد فيه أنّ الاستغفار أفضل الكفارة.

وفي المقابل قد يقال: بعدم كونه بدلاً عن الكفارة، ويستشهد لذلك بموثقة إسحاق بن عمّار[٣] الواردة في الظهار حيث صرّحت بأنّه إذا وجد الكفارة بعد الاستغفار وجب عليه الكفارة، ومن الواضح أنّه لا وجه لذلك لو كان بدلاً عنها.

لكن يلاحظ على الأخير: أنّ مورد الموثقة ـ وهو الظهار ـ قد استثني في صحيحة أبي بصير بقوله: «فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار»، وهو ظاهر في وجود خصوصيّة في الظهار، وهي أنّ الاستغفار ليس كفارة له عند

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٣١٣.

(٢) الكافي ٧ : ٤٥٣، ح ١١

(٣) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٦٨، ب ٦ من أبواب الكفارات، ح ٤.

وإن تمكن بعد ذلك منها أتى بها(١).

العجز عن كفارته، فيقوم مقام الكفارة في إباحة الوطء ولا يكون بدلاً عنها في مقام الامتثال، بخلاف الاستغفار في غير يمين الظهار، فإنّه بدل عنها في مقام الامتثال.

وعليه يكون وجوب الكفارة عند التمكن منها بعد الاستغفار في الموثقة مبنيّاً على هذا الاستثناء، فلا يصحّ الاستدلال بها على عدم بدليّة الاستغفار في غير الظهار.

ويلاحظ على الأوّل: أنّ التعبير الوارد في هاتين الروايتين لا يراد به اعتبار الاستغفار كفارة حقيقةً أو جعله بدلاً عنها بلحاظ تمام الآثار، بل المراد كونها كفارة عن الذنب فيجب الإتيان به بعد فرض عجزه عن الكفارة، فهو يرجع إلى أنّ من عجز عن الكفارة فليكتف بالتكفير عن الذنب.

وفيه: أنّه خلاف ظاهر صحيحة أبي بصير؛ لأنّ قوله عليه السلام: «فالاستغفار له كفارة» وقع بعد ذكر الكفارة المعهودة مرّتين في كلامه، فيراد بها نفس ما يراد من الكفارة المذكورة قبلها؛ ولأنّ قوله: «ما خلا يمين الظهار» قرينة واضحة على كون الاستغفار كفارة اضطراريّة، وإلّا فلا وجه لاستثناء الظهار.

ومنه يظهر أنّ نفس الاستثناء في الصحيحة قرينة أخرى على كون الاستغفار فيما عدا الظهار بدلاً عن الكفارة، فلاحظ.

حكم التمكن من الكفارة بعد العجز عنها

(١) فرض المسألة في المتن ما إذا عجز عن الكفارة وعن بدلها، أي: صيام ثمانية عشر يوماً والتصدّق بما يطيق على رأي الماتن قدس سره، وخصوص التصدّق على الرأي الصحيح، فاستغفر ربه ثمّ تمكّن من الكفارة.

لكن الظاهر أنّ الكلام لا يختص بهذا الفرض، بل يجري أيضاً في فرض العجز عن الكفارة والإتيان ببدلها مثل التصدّق بما يطيق ـ على الرأي الصحيح ـ أو التصدّق مع الاستغفار على رأي السيد الخوئي ﰄ، فيقع الكلام أيضاً في وجوب الكفارة إذا تمكن منها بعد ذلك، كما أنّه في فرض المتن يمكن أن يقع الكلام فيما إذا تمكن بعد الاستغفار من التصدّق بما يطيق أو صيام ثمانية عشر يوماً ـ مثلاً ـ فهل يجب عليه ذلك أو لا؟ ولا داعي لتخصيصه بما إذا تمكن من الكفارة بعد الاستغفار؛ لأنّ جهة البحث جارية في الجميع، ويجمع الكلّ ما إذا عجز عن الكفارة بمعناها العام وجاء ببدلها ثمّ تمكن منها، فهل يجب الإتيان بها أو لا؟ ذهب الماتن ﰄ إلى الأوّل في فرض المتن وهو الصحيح.

أمّا بناءً على أنّ الاستغفار ليس بدلاً عن الكفارة فواضح؛ لأنّ الكفارة ليست من المؤقّتات حتّى تسقط بتعذّر الإتيان بها في وقتها، والمفروض عدم الإتيان بها ولا ببدلها، أي: التصدّق بما يطيق بناءً على ما هو الصحيح من انحصار البدل به على ما تقدّم، فإذا تمكن من الكفارة وجب عليه الإتيان بها.

وأمّا بناءً على كونه بدلاً اضطراريّاً عن الكفارة كما هو الصحيح على ما عرفت فقد يقال: بعدم الوجوب؛ لما تقدّم من أنّ البدل الاضطراري يجزي عن الواقع ولا يجب الإتيان به إذا تمكن منه بعد ذلك، كالصلاة مع التيمّم التي هي بدل اضطراري عن الصلاة مع الوضوء أو الغُسل.

لكن الصحيح: أنّ العجز عن المُبدل منه أُخذ موضوعاً لوجوب البدل

بحسب الفرض، وحينئذٍ لا بدّ من ملاحظة أنّ الموضوع هل هو العجز المستمر أو العجز في وقت محدّد أو آناً ما؟

فعلى الأوّل يتبيّن بعد تمكنه من الكفارة عدم تحقّق موضوع البدل؛ لعدم استمرار العجز فلا يكون البدل واجباً، وإنّما كان يتخيّل ذلك وعليه حينئذٍ الإتيان بالكفارة لأنّها الواجبة عليه، ولا يسقط وجوبها وينتقل إلى البدل إلّا في حالة استمرار العجز مادام العمر، والمفروض عدمه.

وعلى الثاني يتحقّق موضوع البدليّة بالعجز في ذلك الزمان فيجب البدل ويسقط وجوب المُبدل منه، ويفهم من ذلك وفاء البدل بتمام الملاك فيكون مجزياً، وعليه لا يجب عليه الإتيان بالكفارة لو تمكن منها بعد ذلك.

ومن الواضح أنّ الكفارة تدخل في الأوّل لعدم كون وجوبها فوريّاً، كما أنّها ليست من المؤقّتات بوقت خاص حتّى يقال بتحقّق البدليّة بمجرّد العجز عنها آناً ما أو في الوقت المحدّد، بل هي واجبة عند التمكن منها مادام العمر، ولا تثبت بدليّة الاستغفار عنها إلّا في حالة استمرار العجز إلى النهاية. وعليه فمقتضى القاعدة في المقام وجوب الإتيان بالكفارة إذا تمكن منها بعد ذلك.

نعم، ذكر في المستمسك[1] أنّ حمل الدليل على العجز المستمر في المقام بعيد جدّاً؛ لندرة العجز المستمر عن التصدّق بما يطيق، كما لا يخفى. ومن هنا يقوى حمله على العجز العرفي، ومع تحقّقه يجب البدل ويكون مجزياً، ولا تجب الكفارة إذا تمكن منها بعد ذلك.

أقول: إنّ الالتزام بعدم الوجوب في المقام لا يتوقف على حمل الدليل

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٦٩.

على العجز العرفي، بل يتمّ حتّى مع فرض إطلاق الدليل وشموله للعجز المستمر بحيث يكون موضوع البدليّة مطلق العجز ولو كان عرفيّاً، وهذا هو الصحيح؛ لأنّ البعيد والمستهجن هو حمل الدليل على الفرد النادر واختصاصه به، ومن الواضح أنّ ذلك لا يقتضي حمله على الفرد غير النادر ـ أي: العجز العرفي ـ إذ يكفي في عدم الوقوع في الاستهجان الالتزام بالإطلاق، بل لا مقتضي لإخراج الفرد النادر بعد شمول الدليل له بالإطلاق.

نعم، هذا إنّما يتمّ في بعض فروض المسألة وهو ما إذا كان الاستغفار في طول التصدّق بما يطيق، إذ يقال حينئذٍ: إنّ تعليق وجوب الاستغفار على العجز المستمر من التصدّق بما يطيق بعيد جدّاً. وأمّا إذا فرض كون الاستغفار في عرض التصدّق ـ كما يراه السيد الخوئي ﷺ ـ وكان مترتّباً على العجز عن الكفارة ـ أي: الخصال الثلاث ـ فلا يتمّ ما ذكر؛ إذ لا بُعد في هذا التعليق لعدم ندرة العجز عن إحدى الخصال الثلاث، ولعلّ ذلك هو السبب في عدم تعرّض السيد الخوئي لهذا الإشكال.

بل يمكن أن يقال: إنّه لا يتمّ حتّى في الفرض الأوّل؛ لأنّ العجز عن الكفارة ـ أي: الخصال الثلاث ـ مأخوذ أيضاً في موضوع الاستغفار، فلا تصل النوبة إليه إلّا إذا عجز عن الكفارة وعن بدلها ـ أي: التصدّق بما يطيق على الرأي الصحيح ـ فإذا استغفر بعد العجز عنهما ثمّ تمكن من إحدى الخصال كالعتق أو الصيام وجب الإتيان بها؛ إذ لا بُعد في تعليق وجوب الاستغفار على العجز المستمر عن إحدى الخصال لعدم ندرة فرض ذلك، والمفروض أنّ القاعدة تقتضي التعليق في محل الكلام على العجز المستمر، فإذا تمكن منها وجب الإتيان بها على ما تقدّم.

وعليـه ينحصر مورد الإشـكال فيمـا إذا اسـتغفر بعد العجز عنهمـا ثمّ تمكن مـن التصـدّق بمـا يطيـق فقـط، فـإنّ وجوبـه حينئـذٍ مبنيٌّ علـى كـون موضوع بدليّـة الاسـتغفار العجز المسـتمر عـن التصـدّق بما يطيـق الذي تبيّـن عدمه بعـد التمكن، ولكنّـه أمر نادر لا يحمـل عليه الدليل على ما ذكر في الإشـكال.

ولعـلّ عبارة المتن لا تشـمل هذا الفـرض؛ لظهورها في افتـراض التمكن من إحـدى الخصال بعد الاسـتغفار، وقـد عرفت أن لا محذور في تعليق الاسـتغفار على العجز المسـتمر عن الكفـارة، فإذا تمكن منها وجـب الإتيان بها.

وعلـى كلّ حال، فحمـل النصـوص المتقدّمة علـى العجز المسـتمر خلاف الظاهـر وإن كان هـو مقتضـى القاعـدة الأوّليّـة، لا لمـا ذكـره فـي المستمسـك فقط، بـل لأنّ العلم بالعجز المسـتمر عن الكفارة متعذّر علـى المكلّف، فكيف يجـب عليه البـدل مع عـدم إحـرازه لموضوعه؟

فإن قيل: يمكن إحرازه بالاستصحاب الاستقبالي.

قلنـا: إنّ مرجع ذلك إلى حمـل هذه النصوص على العجز المسـتمر الثابت استمراره بالاسـتصحاب، وهو بعيد جدّاً.

فالصحيـح: أنّ موضـوع وجـوب الاسـتغفار هـو مطلـق العجـز ولـو عرفـاً، فيكفـي فـي بدليّـة الاسـتغفار عـن الكفـارة العجـز العرفي عنهـا، ويترتّـب على ذلـك عـدم وجـوب الكفـارة إذا تمكـن منهـا بعـد الاسـتغفار.

اللّهـم إلّا أن يقـال: لمّـا كان مقتضـى القاعـدة اعتبـار العجـز المسـتمر وكان إحـرازه متعـذّراً عـادةً وغالبـاً فينسـدّ بـاب العلم فيـه فيكتفى في مقـام الإثبات بالعجـز العرفـي، فيكون بمثابة الظن الـذي يكتفى به عند انسـداد باب العلم،

ويكـون وجـوب البـدل حكمـاً ظاهريّـاً، ولازم ذلـك وجـوب الكفـارة إذا تمكن منهـا بعد ذلـك كما هو الحـال فـي الأحـكام الظاهريّة.

وقـد يقـال: إنّ عـدم وجـوب الكفـارة إذا تمكـن منهـا يختـص بمـا إذا كان المكلّف عاجـزاً عنها عنـد حصول موجب الكفـارة؛ لعدم شـمول الدليل الدالّ علـى وجـوب الكفارة عند حصـول موجبها له، فـلا يتوجّه إليـه الحكم بوجوب الكفـارة لكونـه عاجـزاً عنهـا عنـد حصول الموجـب بالفـرض، فإذا تمكـن منها بعـد ذلك فوجـوب الكفـارة عليـه بحاجة إلـى دليل جديـد؛ لأنّ الدليـل الأوّل (إذا أفطـر متعمّـداً فعليـه الكفـارة) لا يشـمله كمـا عرفـت؛ لظهـوره فـي وجوب الكفـارة حيـن حصـول موجبها لا بعـد ذلك.

فـإذا أفطـر متعمّـداً وكان قـادراً علـى الكفـارة شـمله الدليـل، وأمّـا إذا كان عاجـزاً عنهـا حيـن تعمّـد الإفطـار فـلا يشـمله الدليـل، وشـموله لـه بعـد زوال العجـز وحصـول التمكـن خـلاف ظاهـر الدليـل، كمـا عرفـت.

وأمّـا إذا كان متمكنـاً من الكفـارة حين حصول الموجب فالدليل شـامل له، ومقتضـى إطلاقـه ثبوت الكفـارة عليه حتّـى إذا عجز عنها بعد ذلـك ثمّ تمكن منهـا، فهو كما يشـمل حالـة التمكن قبل العجز يشـمل بإطلاقـه حالة التمكن بعد العجز.

وفيـه: أنّ المسـألة مرتبطـة بتحقيـق أنّ دليـل البـدل هـل يختـص بالعاجـز عـن الكفارة حين حصـول موجبها أو يشـمل مطلق العاجز عنهـا حتّى إذا كان قـادراً عليهـا حين حصـول موجبها؟

وعلـى الأوّل يثبـت التفصيـل المذكـور؛ لأنّ البدليّـة ومـا يترتّـب عليهـا مـن عـدم وجوب الكفـارة إذا تمكـن منها بعد ذلـك يختص بالعاجـز حين حصول

الموجب؛ إذ تسقط عنه الكفارة للعجز، فإذا جاء بالبدل كان مجزياً عن الواقع ولا يجب عليه المبدل (الكفارة) إذا تمكن منها بعد ذلك.

وهذا بخلاف القادر عليها حين حصول موجبها، فإنّه غير مشمول لدليل البدل لتمكنه من الكفارة، وكذا هو غير مشمول به إذا عجز بعد ذلك؛ لأنّ المفروض اختصاص دليل البدل بالعجز حين حصول موجب الكفارة، فلا يكون البدل مشروعاً في حقّ العاجز بعد التمكن، فإذا جاء به فلا يترتّب عليه الأثر وتجب عليه الكفارة إذا تمكن منها بعد ذلك.

وعلى الثاني لا وجه لهذا التفصيل؛ لأنّ المفروض شمول دليل البدل لكلٍّ منهما، ويترتّب على ذلك الإجزاء وعدم وجوب الكفارة إذا تمكن منها بعد العجز.

ومنه يظهر أنّ المهم في المقام ملاحظة دليل البدل (كلّ من عجز عن الكفارة... فالاستغفار له كفارة)، فهل المراد خصوص من عجز عنها حين حصول موجبها أو المراد مطلق من عجز عنها حتّى إذا كان قادراً عليها حين حصول موجبها؟ والظاهر الثاني؛ للإطلاق بعد صدق أنّه عاجز عن الكفارة إذا كان عجزه بعد التمكن، كما يصدق ذلك إذا كان عجزه حين حصول موجبها.

ثمّ إنّ صاحب المستند[1] ذهب إلى هذا التفصيل واستدلّ على عدم وجوب الكفارة فيما إذا كان عاجزاً حين حصول موجب الكفارة بالأصل؛ لأنّ الوجوب يسقط عنه بالعجز ويشك في الوجوب إذا تمكن منها بعد ذلك،

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٥٣٧.

والأصل عدمه، كما استدلّ على الوجوب فيما إذ كان قادراً حين حصول الموجب ثمّ عجز ثمّ تمكن بالاستصحاب.

وفيه: أنّه إن أريد استصحاب الحكم الفعلي الثابت حال التمكن قبل العجز فهو غير جارٍ في المقام؛ لعدم اتّصال زمان اليقين بهذا الحكم الفعلي بزمان الشك فيه؛ إذ يفصل بينهما زمان العجز عن الكفارة فينقطع الحكم فيه، ومن الواضح أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب اتّصال زمان اليقين بزمان الشك.

وإن أريد استصحاب الحكم التعليقي، أي: وجوب الكفارة على تقدير التمكن الثابت في حال العجز، فإذا شك فيه بعد التمكن كان زمانه متّصلاً بزمان اليقين به فيجري استصحابه فهو ـ إذا تمّ ـ يجري في الفرض الأوّل أيضاً، أي: فرض العجز حين حصول الموجب؛ لأنّ الحكم التعليقي ثابت في هذا الفرض كما ثبت في فرض العجز بعد التمكن، فلا وجه لهذا التفصيل.

وإن أريد استصحاب الجعل، أي: الحكم الكلّي الثابت لكلّيّ المكلّف المتمكن.

ففيه: ـ مضافاً إلى أنّ إثبات الوجوب الفعلي في حقّ هذا المكلّف (المجعول) يتوقف على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ انطباقه عليه يكون بالملازمة العقليّة ـ أنّ هذا الحكم إن كان ثابتاً في حال العجز في الفرض الثاني ورد عليه ما أوردناه على الاستصحاب التعليقي؛ لثبوته في حال العجز في الفرض الأوّل أيضاً، فلا وجه للتفصيل. وإن لم يكن ثابتاً فيه ورد عليه ما أوردناه على استصحاب الحكم الفعلي من عدم اتّصال زمان اليقين بزمان الشك.

مسألة ٢٠: يجوز التبرّع بالكفارة عن الميّت صوماً كانت أو غيره(١)

حكم التبرّع بالكفارة عن الميّت

(١) كما هو المشهور، وتدلّ على جوازه ووصوله إلى الميّت وبراءة ذمّته بذلك الأخبار الكثيرة الآمرة بصلة الميّت بوجوه البرّ من الصلاة والصوم والزكاة ووفاء الدَّين، وهي مرويّة في الباب (٣٨) من أبواب الاحتضار[١]، والباب (١٢) من أبواب قضاء الصلوات[٢]، والباب (٢٢) من أبواب المستحقّين للزكاة[٣]، وأبواب النيابة في الحج[٤]، والباب (٣٠) من أبواب الدين والقرض[٥]، وأبواب الوصايا[٦]، وغيرها.

لاحظ رواية عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : نصلّي عن الميّت؟ فقال: نعم، حتّى إنّه ليكون في ضيق فيوسّع الله عليه ذلك الضيق، ثمّ يؤتى فيقال له: خفّف عنك هذا»[٧].

ورواية معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أيّ شيء يلحق الرجل بعد موته؟ قال: يلحقه الحج والصدقة عنه والصوم عنه»[٨].

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٣، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار.

(٢) وسائل الشيعة ٨ : ٢٧٦، ب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات.

(٣) وسائل الشيعة ٩ : ٢٥٦، ب ٢٢ من أبواب المستحقّين للزكاة.

(٤) وسائل الشيعة ١١ : ١٦٣، ب ١ من أبواب النيابة في الحج.

(٥) وسائل الشيعة ١٨ : ٣٧١، ب ٣٠ من أبواب الدين والقرض.

(٦) وسائل الشيعة ١٩ : ٢٥٧، ب ١ من أبواب الوصايا.

(٧) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٣، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ١.

(٨) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٥، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ٨.

ورواية حمّاد بن عثمان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الصلاة والصوم والصدقة والحج والعمرة وكلّ عمل صالح ينفع الميّت، حتّى أنّ الميّت ليكون في ضيق فيوسّع عليه، ويقال: هذا بعمل ابنك فلان، وبعمل أخيك فلان أخوك في الدين»[1].

ورواية شعيب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ على أخي زكاة كثيرة أفأقضيها أو أؤدّيها عنه؟ فقال لي: كيف لك بذلك؟ قلت: أحتاط، قال: نعم، إذن تفرّج عنه»[2].

وغير ذلك ممّا ورد في الأعمال البدنيّة والماليّة، وقد جمعها السيد ابن طاووس في كتاب غياث سلطان الورى، ونقلها صاحب الحدائق في كتاب الصلاة مبحث القضاء عن الأموات[3].

ولا إشكال في دلالة تلك الأخبار في جواز التبرّع عن الميّت بالكفارة؛ لأنّها إمّا عتق أو صوم أو صدقة، وهي مورد هذه الأخبار.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق جواز التبرّع سواء كان الميّت غير مشغول الذمّة بهذه الأمور أو كان مشغول الذمّة بها، بل قد يستفاد من بعضها أنّ موردها اشتغال الذمّة بها مثل رواية حمّاد بن عثمان، ورواية عمر بن يزيد المتقدّمتين؛ لاحتمال أن يكون الضيق الذي يكون فيه الميّت من جهة ترك ما عليه من الصوم أو الصدقة أو غيرهما.

---

(١) وسائل الشيعة ٨ : ٢٨٠، ب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٢٥٦، ب ٢٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، ح ٢.

(٣) الحدائق الناضرة ١١ : ٣٢.

وفي جواز التبرّع بها عن الحي إشكال، والأحوط العدم(١)

(١) الأقوال فيه ثلاثة:

القول الأوّل: الجواز مطلقاً، وهو قول الشيخ في المبسوط[١] والعلاّمة في المختلف[٢].

القول الثاني: عدم الجواز مطلقاً، وعليه صاحب المدارك[٣]، والجواهر ناسباً له للمشهور[٤].

القول الثالث: التفصيل بين الصوم وغيره بالمنع في الأوّل والجواز في غيره، وهو مختار المحقّق في الشرائع[٥].

والظاهر أنّ المراد بالتبرّع في الأمور الماليّة ما يدفعه المتبرّع من ماله وبدون إذن المتبرَّع عنه، وفي الأمور البدنيّة ما يقوم به المتبرّع من دون إذن المتبرَّع عنه.

هناك جهات مذكورة في كلام السيد الخوئي قدس سره[٦]:

العتق والإطعام من مال الغير

الجهة الأولى: لا يعتبر في العتق والإطعام أن يكونا من خالص ماله، بل يجوز له ذلك ولو من مال غيره إذا كان مأذوناً في التصرّف فيه. نعم، لا بدّ

(١) المبسوط ١ : ٢٧٦.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٤٥٢.

(٣) مدارك الأحكام ٦ : ١٢٢.

(٤) جواهر الكلام ١٦ : ٣١٤.

(٥) شرائع الإسلام ١ : ١٧٦.

(٦) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٨٥.

أن يستند الفعل إليه بحيث يصدق أنّه أعتق أو تصدّق. والدليل إطلاق الروايات؛ فإنّ مفادها وجوب العتق أو الصدقة على المفطر عمداً، فلا بدّ أن يستند الفعل إليه، وأمّا كونه من ماله الخاص فهو منفيٌّ بالإطلاق، فإذا أعتق المفطر أو أطعم بمال غيره المأذون في التصرّف فيه كان جائزاً ومجزياً.

ويلاحظ عليه: أنّ ما ذكر إنّما يصحّ إذا كان الغرض من الزكاة مجرّد إطعام الفقراء أو تحرير العبيد ـ مثلاً ـ فإنّه يمكن أن يقال بالإطلاق؛ لأنّ الغرض المذكور يتحقّق بما إذا كان من مال الغير ولا يتوقف على أن يكون من ماله الخاص، لكن الظاهر أنّ الكفارة نوع من العقوبة والمؤاخذة على ما تقدّم، ومعه يشكل الأخذ بالإطلاق؛ لعدم صدق مفهوم الكفارة المأخوذ فيها العقوبة والمؤاخذة.

ولعلّ اختلاف مقدار الكفارة باختلاف الموجبات ـ من الإفطار في شهر رمضان والإفطار في غيره، وكذا الإفطار عن عمد والإفطار عن عذر ـ يشير إلى ما ذكرناه من أنّ الكفارة نوع من المؤاخذة والعقوبة، ولا يتحقّق ذلك فيما لو كفّر بمال الغير حتّى إذا كان مأذوناً في التصرّف فيه من قبل الغير.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ المؤاخذة تتحقّق بإلزام المفطر عمداً بالكفارة سواء دفعها من ماله أو مال غيره المأذون بالتصرّف فيه، ودفع الكفارة من مال الغير لا يعني عدم مؤاخذته على ما ارتكبه، فالظاهر عدم وجود ما يوجب تقييد المطلقات، فلاحظ.

ويؤيّد ذلك صحيحة جميل بن دراج[1]، فإنّ قوله صلى الله عليه وآله: «خذ هذا التمر

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

فتصدّق به») ظاهر في التصدّق من مال الرسول ﷺ وإن كان يحتمل أنّه من باب التمليك.

في اعتبار المباشرة في العتق والإطعام

الجهة الثانية: في اعتبار المباشرة في العتق والإطعام أو عدم اعتبارها وكفاية التوكيل، ذكر قدس سره أنّه يكفي التوكيل فيهما، أمّا العتق فلأنّه من الأمور الاعتباريّة التي يجوز التوكيل فيها كالبيع والهبة والطلاق والنكاح والعتق وهكذا، وأمّا الإطعام فهو نظير الإقباض والإعطاء والقبض والأخذ ونحوها ممّا جرت عليه السيرة العقلائيّة.

نعم، في الصوم لا بدّ من المباشرة؛ لكونه عبادة ولعدم الدليل على كفاية التوكيل فيه، بل مقتضى إطلاق الدليل صدور الصوم من المفطر مباشرة[1].

ويلاحظ: أنّ ما ذكره ليس قوانين صارمة لا تقبل التخلّف، فمثلاً هناك أمور اعتباريّة لا تقبل التوكيل مثل الإحرام، وهناك أمور تكوينيّة ليست من قبيل القبض والإقباض والأخذ والإعطاء تقبل التوكيل، مثل إيذاء المؤمن وسجنه وإطلاق سراحه.

التبرّع بالكفارة عن الغير

الجهة الثالثة: في التبرّع عن الغير، والأقوال فيه ثلاثة: الجواز مطلقاً، والمنع مطلقاً، والتفصيل بين الصوم وغيره.

استدلّ على الجواز بأمور:

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٨٨.

الأمـر الأوّل: أنّ الكفـارة ديـن، وكلّ ديـن يجـوز التبـرّع فيـه من غيـر إذن ولا توكيـل عـن الميّـت والحي.

أمّـا الصغـرى فلأنّهـا مـن حقـوق الله، وقـد ثبـت في جملـة مـن النصوص إطـلاق الدين علـى الصلاة والحج، مثل مـا رواه الصدوق في آداب المسـافر: «إذا جاء وقت الصلاة فلا تؤخّرها بشـيء، صلّها واسـترح منهـا، فإنّها دين»[١]، ومثـل خبـر الخثعميّـة: «دين الله أحـقّ» حيث أطلـق على الحج.

وأمّـا الكبـرى فلخبـر الخثعميّـة أنّهـا أتـت إلـى رسـول الله ﷺ فقالـت: «يـا رسـول الله إنّ فـرض الحـج قـد أدرك أبـي وهـو شـيخ لا يقـدر ركـوب الراحلـة أيجـوز أن أحـج عنـه؟ قـال: يجـوز، قالـت: يـا رسـول الله، ينفعـه ذلـك؟ قال: أرأيـت لو كان علـى أبيك ديـن فقضيتيه ينفعه ذلـك، أما كان يجـزىء؟ قالت: نعـم، قال: فديـن الله أحـقّ»[٢].

وفيه: منع كلتا المقدمتين:

أمّـا الصغرى فـلأنّ الدين عبارة عـن المال الكلّـي الثابت في ذمّة شـخص لآخـر لسـبب مـن الأسـباب، فـلا يشـمل الواجبـات الماليّـة كالـزكاة والخمس فضـلاً عن الواجبـات غير الماليّـة كالصلاة والصـوم، فإنّ هذه الأمـور واجبات إلهيّـة المجعول فيها حكـم تكليفي متعلّق بالمـال أو بغيره، بخـلاف الأوّل فإنّه حكـم وضعـي بثبـوت المـال الكلّـي فـي الذمّة بسـبب مـن الأسـباب. ولا يفهم مـن التكليـف بالـزكاة أو الخمـس إثبـات ذلـك فـي ذمّـة المكلّف له سـبحانه، بحيـث يصيـر المولـى دائنـاً والمكلّـف مديونـاً ويتبعـه الأحـكام التكليفيّـة فـي

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٢٩٦، ح ٢٥٠٥.

(٢) مستدرك الوسائل ٨ : ٢٦، ب ١٨، ح ٣.

وجـوب الأداء ونحوه، بل ليـس المجعول في هذه المـوارد إلّا الحكم التكليفي.

والحاصـل: أنّ المتبادر من لفـظ «الدَين» خصوص الديـن المالي لا مطلق الواجـب الإلهي، ومنه يظهـر أنّ إطلاق الدين على غير الديـن المالي كالصلاة والحـج مـن باب التنزيـل والمشـابهة باعتبار لـزوم الخروج عن عهدتـه كما في الدين المالي.

وأمّـا الكبرى فلمنع الاسـتناد إلـى خبر الخثعميّة لضعفه سـنداً، مع احتمال أن يكـون الأب ميّتاً، ولـم يثبت بدليـل آخر جواز التبـرّع عن الغيـر في الدين بمعنـاه العـام الشـامل لحقـوق الله، وإنّمـا الثابـت بمقتضـى السـيرة العقلائيّة جواز التبـرّع في خصـوص الديـون الماليّة.

الأمـر الثانـي: موثقة إسـحاق بن عمّار عـن الصادق عليه السلام: «فـي رجل يجعل عليـه صيامـاً في نذر فـلا يقوى، فقـال عليه السلام: يعطي مـن يصوم عنه فـي كلّ يوم مدّيـن»[١]، فإنّـه لـو جعل فـراغ الذمّة بفعـل الغير فـي النذر لـكان حصوله في الكفـارة بطريق أولى.

وفيـه: أنّـه لم يعمل به فـي مورده ـ أي: النـذر ـ مع أنّه ظاهر فـي التوكيل لا التبرّع، مـع أنّه قياس.

اللّهـم إلّا أن يقال: إنّ جواز التوكيل فيها يكشـف عن عدم اعتبار المباشـرة، فيجوز التبرّع، وسـيأتي ما فيه.

الأمر الثالث: صحيحة جميل المتقدّمة: «خذ هذا التمر فتصدّق به»[٢].

وفيه: ما تقدّم من ظهوره في التمليك، ولا أقلّ من الإجمال.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٣ : ٣١٢، ب ١٢ من أبواب النذر والعهد، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

الأمر الرابع: رواية الخثعميّة؛ إذ يستفاد منها أنّ كلّ ما كان ديناً لله يجوز التبرّع فيه، والكفارة دين له.

وفيه: ـ مضافاً إلى عدم تماميّة السند ـ منع كون الكفارة ديناً له، وإنّما هي من الواجبات الإلهيّة.

واستدلّ للمنع مطلقاً بأنّه مقتضى القاعدة بلحاظ الأدلّة باعتبار ظهورها في اعتبار المباشرة المستفاد من نسبة الفعل إلى المكلّف، وهذه النسبة غير متحقّقة في التبرّع وإن كانت تتحقّق في التوكيل فيما يقبل التوكيل، وبلحاظ أصالة الاشتغال، وبلحاظ استصحاب بقاء الشغل بعد فعل المتبرّع مع عدم الدليل على الجواز؛ لعدم تماميّة ما استدلّ به عليه.

واستدلّ للتفصيل بأنّ المنع في الصوم فلكونه عبادة والغرض منه ترويض النفس، وهو لا يحصل بفعل الغير حتّى بالتوكيل، وأمّا الجواز في العتق والإطعام فلجريان التوكيل فيهما، وهو يكشف عن عدم اعتبار المباشرة، فيجوز التبرّع؛ إذ لا خصوصيّة للتوكيل بعد عدم اعتبار المباشرة.

ويلاحظ عليه: أنّ المنع في الصوم تام، وأمّا الجواز فيهما فالدليل المذكور غير تام؛ للفرق الواضح بين التوكيل وبين التبرّع، فلا يكون جواز الأوّل دليلاً على جواز الثاني؛ وذلك لأنّ الفعل بالتوكيل يستند إلى الموكّل حقيقةً، فيقال: «باع داره» إذا أوكل غيره لذلك كما يقال ذلك إذا باع بنفسه، وهذا بخلاف التبرّع، فإنّ الفعل الصادر من المتبرّع لا يستند إلى المتبرَّع عنه. ومجرّد أنّ المتبرّع قصد النيابة عن الغير ـ بالعمل ـ لا يصحّح إسناد الفعل إليه، بل الفعل الصادر من المتبرّع أجنبيّ عن المتبرَّع عنه ولا يستند إليه، فلا يكون مسقطاً للتكليف عنه.

والحاصل: أنّ مقتضى إطلاق الدليل لزوم صدور الفعل من المكلّف مباشرةً أو تسبيباً، وهو غير حاصل في فرض التبرّع.

ومنه يظهر الفرق بين مثل العتق والإطعام وبين الصوم، فإنّ المعتبر فيهما الاستناد وصدور الفعل من المكلّف مباشرةً أو تسبيباً ولو بطلب منه، بخلاف الصوم فإنّه لا بدّ فيه من المباشرة؛ لأنّه لا يستند إلى المكلّف به إلّا إذا صدر منه مباشرةً، ولا يستند إليه بالتوكيل أو الأمر ونحوهما، فلو أوكل غيره في أن يصوم عنه فصام عنه فإنّه لا يستند الفعل إلى الموكّل، فلا يقال: إنّه صام بل يصحّ السلب عنه.

والوجه فيه: ما تقدّم من أنّ الغرض من الصوم حصول حالة نفسيّة في الإنسان يعبّر عنها بـ «التقوى» وهي لا تحصل إلّا بالمباشرة حسب مقتضى القاعدة، ولذا كانت النيابة في العبادات بحاجة إلى دليل يدلّ على مشروعيّتها، كما في النيابة عن الميّت بل عن الحي في بعض الحالات.

وكذا بخلاف الديون الماليّة، فإنّ أداءها عن الغير المدين يكفي فيه التبرّع، وتفرغ ذمّة المدين إذا قصد المتبرّع أداء الدين الذي على الغير، ولازم ذلك عدم اعتبار الاستناد في أداء الدين، ولعلّه باعتبار أنّ الغرض من إيجاب الأداء على المدين هو وصول مال الدائن إليه، وهو يتحقّق بالتبرّع فيسقط التكليف به حتّى إذا لم يستند إليه لا مباشرةً ولا بالتسبيب.

وقد يستدلّ على عدم جواز التبرّع بالعتق والإطعام بأنّ الدليل دلّ على اعتبار قصد التقرّب بهما فيكونا عباديّين، وعرفت عدم جواز التبرّع في العبادات، والدليل عليه صحيحة الفضلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صدقة ولا عتق إلّا ما أريد به وجه الله عزّ وجلّ»[1] وعن ابن أبي عمير، عن هشام

---

(١) وسائل الشيعة ١٩ : ٣٠٩، ب ١٣ من أبواب الوقوف والصدقات، ح ٣.

خصوصاً في الصوم(١).

مسألة ٢١: من عليه الكفارة إذا لم يؤدّها حتّى مضت عليه سنين لم تتكرّر(٢).

وحمّاد وابن أذينة وابن بكير وغيرهم، كلّهم قالوا: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا صدقة ولا عتق إلّا ما أريد به وجه الله عزّ وجلّ»[1].

فهل يجوز فيها التوكيل؟ عرفت أنّها تقبل التوكيل وتنسبه إلى الموكّل بفعل الوكيل بخلاف الصلاة والصوم، غاية الأمر أنّ الدليل دلّ على اعتبار قصد القربة فيه، فلا بدّ من قصدها من الموكّل حين التوكيل أو من الوكيل حين العمل.

بل يمكن أن يقال: إنّ الكفارة لمّا كانت من العناوين القصديّة فلا بدّ حين الإتيان بالكفارة من قصد عنوانها، فلا يكفي أن يطعم ستين مسكيناً بعنوان أنّهم ضيوف أو يعتق رقبة بعنوان أنّه فعل حسن. وعليه لا بدّ من قصد عنوان الكفارة وذلك بأن يقصد عند الإتيان بالعتق أو الإطعام إفراغ ذمّته من الكفارة التي اشتغلت به شرعاً؛ لأنّ الاشتغال بالكفارة شرعي، ومعنى ومرجعه إلى قصد الامتثال، فتكون عبادة.

(١) من جهة اختصاص بعض ما استدلّ به على جواز التبرّع بغير الصوم، مثل رواية الخثعميّة.

(٢) لعدم الدليل على أنّ التأخير من موجبات الكفارة، ومع الشك تجري البراءة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٩ : ٢١٠، ب ١٣ من أبواب الوقوف والصدقات، ح ٣.

مسألة ٢٢: الظاهر أنّ وجوب الكفارة موسّع فلا تجب المبادرة إليها(١)، نعم، لا يجوز التأخير إلى حدّ التهاون(٢).

التأخير في أداء الكفارة

(١) لا إشكال أنّ مفاد الأمر وجوب الإتيان بمتعلّقه من غير دلالة على الفور أو التراخي، ومقتضى إطلاقه جواز التأخير وعدم لزوم المبادرة.

وقد يقال: إنّ الكفارة لمّا كانت كفارة للذنب ورافعة له فتكون مثل التوبة، فكما يحكم العقل بوجوب المبادرة إلى التوبة لكونها رافعة للذنب كذلك الكفارة.

وأجيب عنه: بأنّ الكفارة ليست مثل التوبة رافعة لأثر الذنب، وإنّما هي مجرّد عقوبة وغرامة فرضت على المفطر عمداً لكي يرتدع عن تكرّره، ولم يدلّ أيّ دليل على كونها رافعة للذنب.

ويمكن أن يجاب: بأنّ وجوب الكفارة شرعي يستفاد من دليله، فإذا دلّ على التوسعة وعدم لزوم المبادرة فليس للعقل أن يحكم بفوريّة وجوبها؛ لأنّ وجوبها شرعي كما عرفت، ويكون حالها حال سائر الواجبات الشرعيّة في أنّ العقل لا يحكم بلزوم المبادرة في امتثالها، وهذا بخلاف التوبة، فإنّ وجوبها عقلي والأمر بها شرعاً للإرشاد، ولذا لو لم يحكم الشارع بوجوبها لاستقلّ العقل بوجوبها والبناء على عدم الفعل والندم وإلّا لقبح البقاء على الذنب كحدوثه، ومن هنا يحكم العقل بوجوب المبادرة إليها.

(٢) كما إذا لم يكن التأخير لغرض عقلائي بل كان لمجرّد عدم الاهتمام بأمر الشارع، فإنّ التهاون بهذا المعنى يعدّ خروجاً عن مراسم العبوديّة وهو ممّا يحكم العقل بقبحه، فيكون مقيّداً لمفاد الدليل الدالّ على جواز التأخير.

مسألة ٢٣: إذا أفطر الصائم بعد المغرب على حرام من زنا أو شرب الخمر أو نحو ذلك لم يبطل صومه وإن كان في أثناء النهار قاصداً لذلك(١).

وناقش السيد الخوئي قدس سره[1] بعدم الدليل على حرمة التهاون، والعبرة في مقدار التأخير أن لا يصل إلى حدّ لا يطمئن معه بأداء الواجب؛ لأنّ التكليف بعد تنجّزه على المكلّف يجب الاطمئنان بالخروج عن عهدته؛ لحكم العقل بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا بدّ من اليقين أو الاطمئنان بحصول الامتثال إمّا فعلاً أو فيما بعد. وأمّا إذا لم يطمئن واحتمل العجز لو أخّر تجب المبادرة؛ لحكم العقل بلزوم إحراز الامتثال، وعليه فالعبرة بالاطمئنان لا بالتهاون.

أقول: عرفت أنّ حرمة التهاون عقليّة فلا يتوقف الالتزام بها على وجود دليل خاص، مع أنّ ما ذكره يمكن إرجاعه إلى التهاون، فإنّ التأخير مع ظنّ العجز أو احتماله فيما بعد يكون تهاوناً في الأمر الإلهي وقلّة مبالات به. نعم، ما ذكره يصلح وجهاً لحرمة التهاون.

(١) لأنّ الدليل إنّما دلّ على تحقّق الإفطار ـ إفطار الصائم ـ في أثناء الإمساك في النهار ولزوم الكفارة به لا مطلق الإمساك فلا يكون مضرّاً، كما لا يكون قصده مضرّاً لتعلّقه بما هو خارج عن ظرف الصوم الواجب.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٣٩٢.

مسألة ٢٤: مصرف كفارة الإطعام الفقراء، إمّا بإشباعهم(١)

مصرف كفارة الإطعام

(١) يقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل: المذكور في نصوص الكفارة هو إطعام ستين مسكيناً ولم يرد التعبير بإطعام الفقراء في شيء منها، إلّا أنّ الفقهاء بنوا على عدم الفرق في الكفارة بينهما، لذا شاع أنّ الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، بمعنى أنّه عند اجتماعهما يراد من كلٍّ منهما معنىً غير ما يراد من الآخر، وعند افتراقهما يراد به معنىً يعمّ الآخر، وذكرت أقوال في ذلك:

القول الأوّل: أنّهما مترادفان، ونسب إلى جماعة منهم المحقّق[١]، قالوا: «ولهذا الاعتبار جعل أصناف المستحقّين للزكاة سبعة لا ثمانية».

القول الثاني: أنّهما متغايران مفهوماً ومصداقاً، وهو منسوب إلى المدارك.

القول الثالث: أنّهما متغايران في حال الاجتماع ومتّحدان في حال الافتراق[٢].

القول الرابع: نفس السابق مع أسوئيّة المسكين عن الفقير[٣].

وفي لسان العرب في مادة «سكن» تعرّض إلى ذلك مفصّلاً وأطنب فيه، ونقل الخلاف في أيّهما الأسوء، ونقل عن ابن السكيت أنّ المسكين أسوء حالاً من الفقير، وعن الأصمعي وغيره العكس، ولم يذكر ترادفهما[٤].

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٤٧.

(٢) كتاب المكاسب ٢ : ٤٨.

(٣) مصباح الفقيه ١٣ : ٤٨٠.

(٤) لسان العرب ١٣ : ٢١٤.

ولعلّ المراد الترادف والتلازم المصداقي لا المفهومي؛ لوضوح تغايرهما مفهوماً، فإنّ الفقير مأخوذ من الفقر بمعنى الحاجة والمسكين مأخوذ من المسكنة بمعنى الذلّة والخضوع، فالمراد اجتماعهما مصداقاً. وهذا ينسجم مع ما نسب إلى المحقّق من أنّ أصناف الزكاة سبعة باعتبار الاتّحاد في المصداق.

والمعروف أنّ المحقّق رجع عن قوله ووافق المشهور في «النافع» و«المعتبر»[1].

نعم، هناك بحث في أنّ هذا الاختلاف المفهومي والمصداقي بينهما هل يختص بصورة اجتماعهما كما في آية الزكاة أو يشمل صورة انفرادهما؟

قيل بالأوّل وأنّهما في صورة الانفراد يدلّان على معنى واحد وهو من لا يملك قوت سنته، وقد ادّعي الإجماع على ذلك. وهذا البحث لم يتعرّض له اللغويّون، وظاهرهم عدم الفرق بين صورة الاجتماع وصورة الانفراد، وهناك تشكيك في وجود الشهرة على ذلك فضلاً عن الإجماع، فالمهم البحث عن الأسوئيّة بعد الفراغ عن التغاير من دون فرق بين الانفراد والاجتماع.

والظاهر أنّ المسكين أسوء حالاً من الفقير في أمثال المقام ممّا وقع فيه المسكين موضوعاً لوجوب الإنفاق أو الإطعام ونحوه؛ وذلك لأنّه لا يحتمل أن يراد بالمسكين في أدلّة الكفارة مجرّد من يكون خاضعاً ومستكيناً، بل مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أن يراد به المسكين الذي تكون مسكنته من جهة الفقر والحاجة لا مطلق من يكون مسكيناً حتّى إذا كان غنيّاً فيكون أسوء حالاً وأخص من الفقير؛ إذ لم يؤخذ فيه إلّا الحاجة والفقر.

---

(١) المختصر النافع : ٥٨ / المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٥٦٤.

وبعبارة أخرى: أنّ المستفاد من الأمر بالإنفاق أو الإطعام على المسكين هو أنّ الغرض هو رفع حاجته وجوعه، فلا بدّ من اعتبار الحاجة والفقر فيمن يُطعم مضافاً إلى المسكنة، ومن الواضح أنّ هذا يعني أنّ المسكين أخص من الفقير. ويدلّ على ذلك ما ورد في باب الزكاة من أنّ المسكين أجهد من الفقير، ويكون مقتضى ظاهر أدلّة الكفارة لزوم إطعام المسكين، ولا يكفي إطعام الفقير الذي لا يملك قوت سنته، فإذا كان قوت سنته مائة ـ مثلاً ـ وكان يملك تسعين منها فإنّه فقير ولكنّه ليس مسكيناً.

وفي المقابل استدلّ السيّدان الحكيم والخوئي قدس سرهما[١] على جواز دفع الكفارة إلى الفقير بموثقة إسحاق بن عمّار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن إطعام عشرة مساكين أو إطعام ستين مسكيناً، أيجمع ذلك لإنسان واحد يعطاه؟ قال: لا، ولكن يعطي إنساناً إنساناً كما قال الله تعالى، قلت: فيعطيه الرجل قرابته إن كانوا محتاجين؟ قال: نعم»[٢] لظهورها في أنّ مجرّد الحاجة كافٍ في كونه مصرف الكفارة.

ويمكن التأمّل في الاستدلال بها باعتبار أنّ السؤال وقع عن جواز إعطاء الرجل قرابته إذا كانوا محتاجين، وليس عن كفاية الحاجة في الاستحقاق أو عن المستحق للكفارة، فإنّه هنا إذا أجاب بالإيجاب في الأوّل وأجاب في الثاني بأنّه المحتاج أمكن التمسك بإطلاقه لإثبات كفاية مجرّد الحاجة كما ذكر، وأمّا الجواب بـ «نعم» عن السؤال الواقع في الرواية فلا يستفاد منها

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٧٣ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٣٩٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٦، ب ١٦ من أبواب الكفارات، ح ٢.

الإطـلاق وكفايـة مجـرّد الحاجة؛ لأنّنـا لا نعلم ما هو حـال قرابته. نعم، يسـتفاد منهـا كفايـة الحاجة في أقربائـه لا مطلقاً.

مضافـاً إلـى أنّ الظاهـر مـن الروايـة أنّها مسـوقة لبيان حكـم إعطـاء القرابة مـن الـزكاة لا لبيـان اشـتراط الحاجة فـي مصرف الـزكاة حتّى يتمسـك بإطلاق الحاجـة فيها.

نعـم، يـرد علـى الأوّل أنّ افتـراض وجود صفـة المسـكنة في أقربائـه فرضها السـائل وعلـم بهـا الإمـام عليه السلام بعيـد جـدّاً؛ إذ لـم يذكـر السـائل فـي سـؤاله ما يشـير إلـى ذلـك حتّـى يؤخـذ بنظـر الاعتبـار في مقـام الجـواب، خصوصـاً مع تـرك الاسـتفصال فـي الجواب.

والعمـدة فـي الإشـكال ما ذكرنـاه مـن أنّ الرواية ليسـت في مقـام البيان من جهـة اشـتراط الحاجـة حتّـى يتمسـك بإطـلاق قولـه: «إن كانـوا محتاجيـن» لإثبـات كفايـة مطلـق الحاجـة ولو لم تكـن مع المسـكنة، وإنّما هي فـي مقام بيـان حكـم دفـع الـزكاة إلى القرابـة سـؤالاً وجواباً.

ومنـه يظهـر عدم نهـوض دليـل واضح علـى جـواز الدفع إلـى الفقيـر. نعم، ادّعـي عليـه الإجمـاع والتسـالم[1]، وظاهرهـم الفـراغ عـن أنّـه مع إفـراد أحـد العنوانيـن يدخـل فيـه الآخـر، ولـذا اتّفقـوا علـى صـرف سـهم المسـاكين مـن الخمـس فـي فقـراء بنـي هاشـم ولـم يتوقـف أحـد فـي ذلـك هنـاك.

وعلـى كلّ حـال، فالمسـألة لا تخلـو مـن إشـكال، خصوصـاً مـا اتّفقـوا عليه مـن أنّهمـا إذا اجتمعـا افترقـا وإذا افترقـا اتّحـدا، فإنّـه بعيـد جـدّاً؛ لاسـتلزامه

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٣٩٥.

تعـدّد الوضع بلحـاظ حالة الاجتماع والانفـراد، وهو كما ترى. ومنـه يظهر تعيّن الاحتياط.

الأمر الثاني: في كيفيّة صرف الكفارة.

وذكـروا هنـا الإشـباع والتسـليم باعتبـار أنّ الإطعـام يصـدق علـى كلّ واحد منهما.

الأوّل: الإشباع

أمّا الإشباع ففيه بحوث:

الأوّل: كفاية الإشباع، أي: عدم اشتراط التسليم.

الثاني: كفاية المرّة الواحدة في الإشباع وعدمها.

الثالث: في عدم اشتراطه بمقدار المد.

الرابع: في تساوي الصغير والكبير في الإشباع مطلقاً وعدمه.

أمّـا الأوّل: فظاهرهـم عـدم الإشـكال فـي كفايـة الإشـباع وعـدم الخـلاف؛ لصـدق الإطعام المأمـور به عليه، بـل قيـل: إنّ صدقه على الإشـباع أظهر من صدقـه علـى التسـليم، بـل قيـل: إنّـه الذي ينصـرف إليـه لفـظ الإطعام.

مضافـاً إلـى صحيحـة أبـي بصيـر قـال: «سـألت أبـا جعفر عليه السلام عن أوسـط مـا تطعمـون أهليكم، قـال: ما تقوتـون بـه عيالكم من أوسـط ذلك، قلـت: وما أوسـط ذلـك؟ فقـال: الخـل والزيـت والتمـر والخبـز يشـبعهم بـه مـرّة واحدة، قلت: كسـوتهم؟ قال: ثوب واحـد»[1]، فإنّها وإن وردت فـي كفارة حنث اليمين إلّا أنّـه يمكـن التعـدّي إلى محـل الـكلام بضميمة عـدم الفصل.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨١، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٥.

وقد يقال: بأنّ الظاهر أنّ المسألة ليست محل اتّفاق الفقهاء؛ لذهاب كثير منهم إلى تعيين دفع المدّ إلى كلّ مسكين، ولم يرد الإشباع إلّا من كلام ابن حمزة من المتقدّمين وجماعة من المتأخرين.

وأمّا بلحاظ الروايات فهي على نحوين أو ثلاثة:

النحو الأوّل: ما ورد بعنوان المدّ، مثل صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً، قال: عليه خمسة عشر صاعاً لكلّ مسكين مدّ بمدّ النبي صلى الله عليه وآله أفضل»[1]، وموثقة سماعة قال: «سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل، قال: عليه إطعام ستين مسكيناً مدّ لكلّ مسكين»[2].

النحو الثاني: ما ورد بعنوان الإطعام، مثل موثقة سماعة قال: «سألته عن رجل أتى أهله في شهر رمضان متعمّداً، قال: عليه عتق رقبة، أو إطعام ستين مسكيناً، أو صوم شهرين متتابعين، وقضاء ذلك اليوم، ومن أين له مثل ذلك اليوم»[3]، ورواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في رمضان ما عليه؟ قال: عليه القضاء وعتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، فإن لم يجد فليستغفر الله»[4].

النحو الثالث: ما ورد بعنوان الصدقة، مثل صحيحة عبد الله بن سنان،

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٩.

عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل وقع على أهله في شهر رمضان فلم يجد ما يتصدّق به على ستين مسكيناً، قال: يتصدّق بقدر ما يطيق»[١]، وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً، قال: يتصدّق بعشرين صاعاً، ويقضي مكانه»[٢]، ومعتبرة عبد المؤمن بن الهيثم الأنصاري، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: هلكت وأهلكت فقال: وما أهلكك؟ قال: أتيت امرأتي في شهر رمضان وأنا صائم، فقال له النبي صلى الله عليه وآله أعتق رقبة، قال: لا أجد، قال: فصم شهرين متتابعين، قال: لا أطيق، قال: تصدّق على ستين مسكيناً، قال: لا أجد، فأتي النبي صلى الله عليه وآله بعذق في مكتل فيه خمسة عشر صاعاً من تمر، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: خذ هذا فتصدّق بها، فقال: والذي بعثك بالحقّ نبيّاً ما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منّا، فقال: خذه وكله أنت وأهلك فإنّه كفارة لك»[٣].

أمّا النحو الأوّل فالتعدّي منه إلى الإشباع مشكل جدّاً لعدم انطباقه عليه، خصوصاً وأنّ الإشباع لا يتحدّد بالمدّ، كما سيأتي إن شاء الله.

وأمّا النحو الثالث فهو ظاهر في التمليك المناسب للمدّ.

وأمّا النحو الثاني فافتراض شموله لهما مستلزم لاستعمال الإطعام في أكثر من معنى؛ لعدم وجود جامع بينهما حتّى الإعطاء والصدقة؛ لظهورهما في التمليك، كما عرفت.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

وفيـه: أنّ الإطعـام يصـدق علـى الإشـباع بمعنـى دعـوة الفقـراء ليأكلـوا من مائدتـه، فإنّـه يصـدق أنّـه أطعمهـم، وأمّـا التسـليم فـإن أمكـن تصـوّر جامع بينهمـا فهـو المـراد بقرينـة روايـات تسـليم المـدّ، خصوصـاً موثقـة سـماعة[1] حيـث طبّقـت الطعـام علـى المـدّ، وإلّا يتعيّـن إلحـاق المـدّ برواياتـه الصحيحة، والنتيجـة التخييـر بينهمـا كمـا ذهـب إليه المشـهور.

وأمّـا الثانـي: ـ أي: كفايـة المـرّة الواحـدة فـي الإشـباع وعدم الاحتيـاج إلى التكـرار فـي اليـوم الواحـد ـ فالظاهـر الأوّل كمـا نسـب إلـى المشـهور[2]. ويدلّ علـى صـدق الإطعـام علـى الإشـباع صحيحـة أبـي بصيـر المتقدّمـة[3]، فـإنّ قولـه عليه السلام: «يشـبعهم بـه مـرّة واحـدة» ظاهـر فـي كفاية المـرّة الواحدة سـواء كانت فـي النهـار أو الليل. نعـم، مـورده وإن كان كفـارة اليمين إلّا أنّـه يتعدّى إلـى المقام بعـدم الفصل.

وقـد يسـتدلّ لما نسـب إلى المفيـد رحمه الله ـ من لزوم إشـباعهم طـول يوم واحد ولـو بصـرف الطعـام أكثـر مـن مـرّة[4] ـ بروايـة سـماعة بـن مهـران، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام قـال: «سـألته عـن قـول الله: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ ﴾[5] فـي كفـارة اليميـن قال: مـا يأكل أهل البيت يشـبعهم يومـاً، وكان يعجبـه مـدّ لكلّ مسـكين، قلـت: أو كسـوتهم، قال: ثوبيـن لكلّ رجـل»[6].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

(٢) جواهر الكلام ٣٣ : ٢٥٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨١، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٥.

(٤) جواهر الكلام ٣٣ : ٢٥٩.

(٥) سورة المائدة : ٨٩.

(٦) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٧٧، ب ١٣ من أبواب الكفارات، ح ٩.

وفيـه: ـ مضافـاً إلـى الإرسـال فـي الرواية ـ أنّـه ليس صريحـاً ولا ظاهـراً في اعتبـار المـرّات العديـدة، بل يمكـن أن يراد كـون مقـدار الطعام يشـبعهم يوماً فـلا يحتاج إليـه في يومـه ولـو كان الأكل مـرّة واحدة.

وأمّـا الثالـث: فالظاهـر بمقتضـى إطـلاق الإطعام فـي الدليل الصـادق على الإشـباع عـدم اعتبـار أن يكون الإشـباع بالمـدّ بل بمـا يتحقّق به الإشـباع في المـرّة الواحـدة سـواء كان مـدّاً أو أقـل أو أكثـر، فلـو لم يكفـه المـدّ زاده حتّى يشـبع، كمـا أنّـه لـو شـبع بالأقـل كفى. بـل لـولا انصـراف الإطعـام إلـى الإطعام بالإشـباع أمكـن أن يقـال: إنّ مقتضـى إطـلاق الإطعـام عـدم اعتبار الإشـباع؛ لصـدق الإطعـام على مـن أطعـم الأقل مـن حدّ الإشـباع.

وأمّـا الرابـع: ـ أي: تسـاوي الصغيـر والكبيـر ـ فهـو مقتضى إطـلاق الدليل؛ إذ لا فـرق فـي صـدق عنـوان إطعام المسـكين بيـن البالغ وغيـره. نعـم، الطفل الصغيـر قـد يشـكك في صـدق إطعـام المسـكين فـي حقّـه. وعلـى كلّ حال، فالبلـوغ غيـر معتبـر، وإنّمـا المنـاط علـى صـدق العنـوان، فـإن صـدق شـمله الدليـل وإن لـم يكـن بالغاً.

هذا بمقتضى الأدلّة العامّة.

وأمّا بلحاظ الأدلّة الخاصّة فهناك عدّة روايات واردة في كفارة اليمين، وهي:

١ـ صحيحـة يونـس بن عبـد الرحمـن، عن أبي الحسـن عليه السلام قال: «سـألته عـن رجـل عليه كفـارة إطعـام عشـرة مسـاكين أيعطـي الصغـار والكبار سـواء، والنسـاء والرجـال، أو يفضّل الكبار علـى الصغار، والرجال على النسـاء؟ فقال: كلّهم سـواء»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٧، ب ١٧ من أبواب الكفارات، ح ٣.

٢ـ موثقة غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يجزي إطعام الصغير في كفارة اليمين، ولكن صغيرين بكبير»[١].

٣ـ موثقة السكوني عن جعفر، عن أبيه، أنّ علياً عليه السلام قال: «من أطعم في كفارة اليمين صغاراً وكباراً فليزوّد الصغير بقدر ما أكل الكبير»[٢].

٤ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾[٣] قال: هو كما يكون أن يكون في البيت من يأكل المدّ، ومنهم من يأكل أكثر من المدّ ومنهم من يأكل أقل من المدّ، فبين ذلك، وإن شئت جعلت لهم أدماً، والأدم أدناه ملح، وأوسطه الخل والزيت، وأرفعه اللحم»[٤].

أمّا صحيحة يونس فالظاهر منها النظر إلى حكم التسليم لا الإشباع بقرينة قوله: «أيعطي الصغار... الخ»، فإنّ الإعطاء ظاهر في التسليم لا الإشباع.

وأمّا موثقة غياث فهي واردة في الإطعام وظاهرة في عدم كفاية إطعام الصغير بل صغيرين بكبير، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين صورة انفراد الصغار وصورة اجتماعهم مع الكبار.

وأمّا موثقة السكوني فهي واردة في الإطعام وظاهرة في كفاية إطعام الصغير وتساويه مع الكبير، فإن كانت مطلقة تشمل صورة الانفراد والاجتماع

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٧، ب ١٧ من أبواب الكفارات، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٧، ب ١٧ من أبواب الكفارات، ح ٢.

(٣) سورة المائدة : ٨٩.

(٤) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨١، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٣.

حصل التعارض بين الروايتين لاتّحاد الموضوع، وأمّا إذا كانت مختصة بصورة الاجتماع كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «صغاراً وكباراً» تعيّن التخصيص وحمل موثقة غياث على الانفراد.

والنتيجة: أنّه في صورة اجتماع الكبار والصغار لا بدّ من تزويد الصغير بقدر ما أكل الكبير، فإذا أكل نصف ما أكله الكبير لا بدّ من إطعامه النصف الآخر بعد ذلك، وفي صورة الانفراد يحسب كلّ صغيرين بكبير.

وعلى تقدير التعارض فقد يقال: بما تقدّم من حمل موثقة غياث على صورة الانفراد وموثقة السكوني على صورة الاجتماع. وقد يقال: بحمل موثقة السكوني على ما إذا علم مقدار أكل كلّ من الصغير والكبير وحمل موثقة غياث على ما إذا جهل مقدار أكلهما أو أكل أحدهما. وقد يقال: بالأخذ بهما والحمل على التخيير جمعاً.

وأمّا صحيحة الحلبي فالظاهر أنّ السؤال عن معنى الوسطيّة في الآية، وفي الجواب تعرّض إلى الوسطيّة في مقدار المطعوم لا الوسطيّة في نفس المطعوم كما ذكر في روايات أخرى، ويفهم منها أنّ المدّ هو الوسط بلحاظ المقدار، ومن هنا يحتمل أن تكون ناظرة إلى التسليم لا الإشباع.

وعلى احتمال نظرها إلى الإشباع فهي تدلّ على تساوي الصغير والكبير في الإشباع إن اجتمعوا في الأكل بناءً على أنّ التفاوت بين من يكون في البيت في الأكل بسبب التفاوت في الصغير والكبير، فتدلّ على التساوي في صورة الاجتماع.

أقول: لا شك في أنّ موثقة غياث تدلّ على عدم إجزاء إطعام الصغير في الإشباع بل كلّ صغيرين يحسبان بكبير، وهي مطلقة لا موجب لحملها على

صورة الانفراد. كما أنّ موثقة السكوني ظاهرة في صورة الاجتماع، وتدلّ على لزوم تزويد الصغير بمقدار ما أكل الكبير. والحكمان في الروايتين وإن كانت نتيجتهما واحدة بالنسبة إلى من عليه الكفارة ـ لأنّه يدفع نفس المقدار على التقديرين ـ إلّا أنّهما يختلفان بالنسبة إلى المساكين الصغار؛ إذ يصل إلى الصغير على الأوّل نصف ما يصل إليه على الثاني.

وأمّا رواية يونس فهي أجنبيّة عن محل الكلام بناءً على نسخة «أيعطي». نعم، بناءً على نسخة «أيطعم» تكون ناظرة إلى محل الكلام ودالّة على التساوي مطلقاً؛ إذ لا موجب لحملها على صورة الاجتماع. ولا يبعد الأوّل؛ لأنّ تفضيل الكبار على الصغار إنّما يكون له معنىً مقبول في الإعطاء والتسليم بأن يدفع إلى الكبير أكثر ممّا يدفعه للصغير، وأمّا في باب الإشباع فيصعب تصوّر التفضيل إلّا أن يكون بلحاظ ما زاد على الواجب كالأدام، ولكنّه بعيد.

وعلى كلّ حال، يكفي في عدم صحّة الاستدلال بها تعدّد النسخ وعدم المرجّح.

وأمّا صحيحة الحلبي فقد عرفت حالها.

إذن العمدة الموثقتان المتقدّمتان، ومقتضى القاعدة تخصيص موثقة غياث بموثقة السكوني، والنتيجة: الالتزام بالتفصيل بين صورة الانفراد فيحسب كلّ صغيرين بكبير وبين صورة الاجتماع فيزوّد الصغير بمقدار ما أكل الكبير، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد، فإنّ المحقّق في الشرائع[1] التزم

(١) شرائع الإسلام ٣ : ٥٩.

وإمّا بالتسليم إليهم كلّ واحد مدّاً(١)

بتفصيل آخر، وهو بين صورة الانفراد فيحتسب الاثنان بواحد كما في السابق وبين صورة الاجتماع فيتساوى مع الكبير بخلاف السابق.

نعم، ذهب المفيد[١] إلى المنع من إعطائهم مطلقاً، ولم يعلم له مستند واضح. ونسب إلى بعض المتأخرين القول باحتساب الاثنين بواحد مطلقاً، وهي كذلك.

وأمّا الالتزام بالتخيير كما في المستمسك[٢] وعن السيد الخوئي ﰸ[٣] فهو مبنيٌّ على إطلاق الروايتين وحصول التعارض بينهما فيصار إلى التخيير.

هذا كلّه بناءً على التعدّي عن مورد الروايتين ـ وهو كفارة اليمين ـ إلى محل الكلام، وإلّا فلا بدّ من الرجوع إلى مقتضى الأدلّة العامّة، وقد عرفت أنّها تقتضي الاجتزاء بإطعام الصغير مع صدق إطعام المسكين وعدمه مع عدم الصدق.

الثاني: التسليم

(١) كان الكلام في كيفيّة صرف الكفارة حيث ذكروا هنا عنوانين: الإشباع، والتسليم. وقالوا: إنّ الإطعام المأمور به في الأدلّة يصدق على كلّ واحد منهما، وقد تكلّمنا عن الإشباع.

والآن يقع الكلام في التسليم، وفيه بحوث:

الأوّل: في أنّ التسليم هل يكون على وجه التمليك أو الإباحة؟

---

(١) المقنعة : ٥٦٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٧٨.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٠٥.

الثاني: في كفايته في مقابل احتمال اشتراط الإشباع.

الثالث: في مقدار ما يجب تسليمه إلى الفقير.

الرابع: في تساوي الصغير والكبير في التسليم وعدمه.

أمّا الأوّل: فالظاهر من أدلّته الأوّل، فإنّ العناوين الواردة في أدلّة التسليم هي عنوان «التصدّق»[١]، وعنوان «الإعطاء»[٢]، وعنوان «لكلّ مسكين مدّ» وغير ذلك، وهي ظاهرة في أنّها على وجه التمليك لا مجرّد الإباحة.

أمّا التصدّق فواضح؛ لأنّ الفقير يملك الصدقة، وكذلك الإعطاء؛ لظهوره في إعطائه من جميع الجهات لا من جهة الأكل فقط، كما أنّ الـ «لام» في «لكلّ مسكين مدّ» ظاهرة في التمليك. نعم، الإشباع لم يؤخذ فيه التمليك فيكفي فيه الإباحة.

وأمّا الثاني: فقد تقدّم احتمال أن يراد بالإطعام خصوص الإشباع بدعوى أنّه الظاهر منه، خصوصاً إذا فرض أنّه مأخوذ من «طعم» بمعنى شبع، لكن الظاهر أنّه أعم؛ لأنّه كما يصدق على الإشباع بأن يطبخ هو الطعام ويقدّمه للفقراء ليأكلوه كذلك يصدق على تسليم المقدار المعيّن من الحنطة أو الرز ليطبخوه ويأكلوه، فإنّه يصدق في كلٍّ منهما أنّه أطعم الفقراء، ويؤيّد ذلك بعض الروايات التي عبّرت بالإطعام في مورد التسليم، مثل موثقة سماعة[٣] وغيرها.

وهل يصدق الإطعام على مجرّد تسليم المقدار إلى الفقير حتّى إذا لم يأكله، كما إذا باعه بعد تسلّمه، أو لا يكفي ذلك بل لا بدّ من إحراز أنّه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨، ح ٣ وح ٤ وح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٧، ب ١٧، ح ٣ / ١٠ : ٣٨٦، ب ١٣، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

يأكله؟ ظاهرهم الاكتفاء بالأوّل، ولذا ذكروا كفاية تكرار المدّ الواحد على ستين مسكيناً بأن يدفعه إلى الأوّل ثمّ يشتريه منه ويدفعه إلى الثاني وهكذا إلى تمام الستين. لكن صدق الإطعام على ذلك غير واضح، نعم يصدق التمليك إلّا أنّ المأمور به ليس التمليك حتّى يكتفى بمجرّد التسليم، بل الإطعام، وليس من الواضح صدقه في المقام، ويكفي التشكيك في الصدق مع منع الاكتفاء بمجرّد التسليم.

وأمّا الثالث: فقد عرفت أنّ هذا البحث غير مطروح في الإشباع؛ لأنّ صدق الإطعام عليه يدور مدار صدق الإشباع ولا يتحدّد بمقدار خاص، ولذا فهو يختلف باختلاف الأشخاص ونوع الطعام، وهكذا.

نعم، يطرح هذا البحث في فرض التسليم، فيقال: ما هو المقدار الواجب تسليمه إلى الفقير؟ ذهب المشهور إلى أنّه مدّ لكلّ مسكين[1] وتدلّ عليه الروايات المستفيضة[2]، ورواية عبد المؤمن بن الهيثم الأنصاري[3].

والظاهر أنّ «الهيثم» اشتباه، والصحيح «القاسم» كما في بعض نسخ الفقيه ومعاني الأخبار[4]، وهو وإن كان ثقة إلاّ أنّ طريق الصدوق إليه فيه الحكم بن مسكين وأبو كهمس الهيثم بن عبد (عبيد) الله[5]، ولم يوثّقا في كلمات الرجاليّين. نعم، روى بعض المشايخ الثلاثة عن الحكم بن مسكين بسند صحيح، فيبقى الإشكال من جهة أبي كهمس.

---

(١) جواهر الكلام ٣٣ : ٢٥٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب٨، ح ٥ وح ١٠ وح ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٥، ح ١٨٨٥ / معاني الأخبار: ٣٣٦، ح ١.

(٥) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٨٦.

لكن الرواية رواها الصدوق في معاني الأخبار بسند صحيح وإن كان فيه محمد بن عبد الحميد بن سالم العطّار البجلي، فإنّه ثقة على الأظهر، إمّا لتوثيق النجاشي له بقوله في ترجمته: «روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام وكان ثقة من أصحابنا الكوفيّين»[١] بناءً على رجوعه إلى الابن، وإمّا لرواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه في نوادر الحكمة كما يظهر من التهذيب[٢] ولم تستثن روايته بناءً على أنّ ذلك يكفي في التوثيق.

وكذا ما ورد في كفارة قتل الخطأ كصحيحة عبد الله بن سنان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا قتل خطأً أدّى ديته إلى أوليائه ثمّ أعتق رقبة، فإن لم يجد صام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع أطعم ستين مسكيناً مدّاً مدّاً، وكذلك إذا وهبت له دية المقتول فالكفارة عليه فيما بينه وبين ربّه لازمة»[٣]، وما ورد في كفارة اليمين كرواية علي بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فإن لم يجد فصيام ثلاثة أيّام متواليات وإطعام عشرة مساكين مدّ مدّ»[٤]، ومعتبرة علي بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن كفارة اليمين، فقال: عتق رقبة أو كسوة، والكسوة ثوبان أو إطعام عشرة مساكين، أيّ ذلك فعل أجزأ عنه، فإن لم يجد فصيام ثلاثة أيّام متواليات وإطعام عشرة مساكين مدّاً مدّاً»[٥] بضميمة عدم الفصل المدّعى في المقام.

---

(١) رجال النجاشي: ٣٣٩، الرقم ٩٠٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٢٠٣، ح ٦٧٨ / ٧: ٣٧٦، ح ١٥٢١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢: ٣٧٤، ب ١٠ من أبواب الكفارات، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢٢: ٣٧٨، ب ١٢ من أبواب الكفارات، ح ١٤.

(٥) وسائل الشيعة ٢٢: ٣٧٥، ب ١٢ من أبواب الكفارات، ح ٢.

وفي المقابل ذهب الشيخ في النهاية[١] إلى أنّه يطعم مدّين لكلّ فقير وتبعه جماعة[٢]، ولا دليل عليه سوى صحيحة أبي بصير الواردة في كفارة الظهار عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال: «تصدّق على ستين مسكيناً ثلاثين صاعاً لكلّ مسكين مدّين مدّين»[٣] بناءً على أنّ المقصود ليس بيان مقدار كفارة الظهار بخصوصها بل بيان مقدار الإطعام الواجب في الآية، أو بناءً على عدم الفصل، وحينئذٍ تكون معارضة لما دلّ على كفاية المدّ الواحد.

لكنّك عرفت أنّ التعدّي إلى محل الكلام ليس واضحاً عندنا؛ لعدم تماميّة ما ذكر لتقريبه. وعليه يسلم ما دلّ على كفاية المدّ الواحد عن المعارض. وعلى تقدير المعارضة فالجمع العرفي بينهما يقتضي حمل الصحيحة على الاستحباب؛ لأنّها ظاهرة في لزوم المدّين، في حين أنّ روايات المدّ صريحة في جواز الاكتفاء بالمدّ الواحد، فيحمل الظاهر على النص.

ثمّ إنّه يوجد ما يدلّ على التحديد بعشرين صاعاً في محل الكلام:

مثل: صحيحة جميل بن درّاج المتقدّمة[٤]، وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً، قال: يتصدّق بعشرين صاعاً، ويقضي مكانه»[٥]، ورواية محمد بن النعمان،

---

(١) النهاية : ٥٦٩.

(٢) إصباح الشيعة : ٤٨٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٢، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان، فقال: كفارته جريبان من طعام وهو عشرون صاعاً»[١]، ورواية إدريس بن هلال، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن رجل أتى أهله في شهر رمضان، قال: عليه عشرون صاعاً من تمر، فبذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وآله الرجل الذي أتاه فسأله عن ذلك»[٢].

وهي تعارض روايات المدّ الواحد بما فيها روايات الخمسة عشر صاعاً، ولا يبعد أن يكون الصاع له إطلاقات عديدة ويختلف باختلاف البلدان مثل الرطل، فإنّ المكّي منه يعادل رطلين عراقيّين، ورطلاً ونصفاً من المدني، فلا يبعد أن يكون الصاع كذلك، وفي صحيحة جميل إشارة إلى ذلك، قال: «فدخل رجل من الناس بمكتل من تمر فيه عشرون صاعاً يكون عشرة أصوع بصاعنا... الخ»[٣].

ويمكن حمل هذه الروايات على الاستحباب؛ لصراحة الأولى بكفاية المدّ الواحد، أي: خمسة عشر صاعاً، ويشهد له صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في كفارة اليمين مدّ مدّ من حنطة وحفنة لتكون الحفنة في طحنه وحطبه»[٤]، وصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في كفارة اليمين يطعم (عند) عشرة مساكين لكلّ مسكين مدّ من حنطة، أو مدّ من دقيق وحفنة، أو كسوتهم لكلّ إنسان ثوبان، أو عتق رقبة وهو في ذلك

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٧، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨١، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٤.

بالخيـار أيّ ذلـك (الثلاثة) شـاء صنـع، فإن لم يقـدر على واحدة مـن الثلاث فالصيام عليـه ثلاثة أيّـام»[1].

فالصحيح: ما عليه المشهور من كفاية المدّ الواحد.

وأمّـا الرابـع: فالظاهـر تسـاوي الصغـار مع الكبـار فـي المقام، فيجـوز إعطاء الصغـار كالكبـار وهـو مقتضـى إطـلاق الأدلّـة؛ لصدق المسـكين علـى الصغار كما يصدق على الكبار، فيقال: تصدّق أو أعطى سـتين مسـكيناً لكلّ مسـكين مـدّ إذا دفع ذلك إلـى الصغار.

وفي المستمسـك[2] الاسـتدلال عليه بصحيحة يونس بن عبد الرحمن، عن أبـي الحسـن عليه السلام قـال: «سـألته عن رجـل عليه كفـارة إطعام عشـرة مسـاكين أيعطي الصغار والكبار سـواء والنسـاء والرجـال، أو يفضّل الكبـار على الصغار، والرجال على النسـاء؟ فقال: كلّهم سـواء»[3].

لكـن ذلـك مبنيٌّ علـى صحّة ما في الاسـتبصار[4] ومـا نقله في الوسـائل، فإنّ الموجـود فيهـا «أيعطـي» فتكـون ناظـرة إلى التسـليم الذي هـو محل الـكلام، وأمّا بنـاءً على النسـخة الأخـرى كما فـي التهذيب المطبـوع[5] الموجود فيهـا «أنطعم» فـلا يصحّ الاسـتدلال بها فـي المقـام؛ لاحتمال أن تكـون ناظرة إلى الإشـباع.

وعلى كلّ حال، فالظاهر عدم الخلاف في التساوي في المقام.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٧٥، ب ١٢ من أبواب الكفارات، ح ١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٧٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٧، ب ١٧ من أبواب الكفارات، ح ٣.

(٤) الاستبصار ٤ : ٥٣، ح ١٨١.

(٥) تهذيب الأحكام ٨ : ٢٩٧، ح ١١٠١.

والأحوط مدّان من حنطة أو شعير أو أرز أو خبز أو نحو ذلك(١)

ثمّ إنّه قد يستظهر من عبارة المتن جواز إعطاء الفقير المُعيل بقدر عدد عياله وإن لم يكن وكيلاً عنهم إذا كانوا كباراً ولا وليّاً عليهم إذا كانوا صغاراً.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الإعطاء إلى المُعيل بقدر عدد عياله إنّما يحتسب عليهم، ويصدق عليه إعطاء المسكين إذا كان المعيل وكيلاً عن الكبار من العيال ووليّاً على الصغار منهم حتّى يكون الدفع إليه دفعاً إليهم، وإلّا فلا يتحقّق الدفع إليهم ولا التسلّم منهم.

في جنس الطعام

(١) لا ينبغي الإشكال في أنّ مقتضى إطلاق أدلّة المقام عدم الفرق بين أنواع الطعام فيجزي كلّ ما يصدق عيه الطعام، فإذا طبخه وجعله صالحاً للأكل وأطعم الفقراء أو دفعه إليهم ليطبخوه ويأكلوه صدق أنّه أطعم ستين مسكيناً من دون فرق بين أنواع الطعام.

وقد نقل عن الشيخ ﵀ في الخلاف دعوى الإجماع عليه[١]. نعم، عن بعض كتب اللغة: أنّ الطعام يختص بالحنطة عند أهل الحجاز الذي هو محل صدور هذه الروايات[٢]، ولكنّه لا يمنع من الإطلاق؛ وذلك لأنّ ما ذكر ـ على تقدير صحّته ـ يختص بالطعام، والموجود في النصوص «الإطعام» ولا دليل على لزوم اتّحاد المعنيين، أي: معنى المشتق منه ومعنى المشتق، فلا

---

(١) الخلاف ٤ : ٥٦٣، المسألة ٦٦.

(٢) لسان العرب ١٢ : ٣٦٤، مادة «طعم».

مانع من أن يكون معنى «الإطعام» أوسع من معنى الطعام[١].

وقد ذكرنا ذلك في آية الخمس حيث ادّعي أنّ «الغنائم» لا تصدق إلّا على غنائم الحرب، فلا تشمل مطلق الفائدة.

وأجبنا عنه: بأنّ تسليم ذلك لا يضرّ بالاستدلال بالآية؛ لأنّ الموجود فيها «غنمتم» لا «الغنيمة» حتّى يدّعى ظهورها فيما أخذ بالحرب فيراد بها ما يساوق مطلق ما يستفيده الإنسان ويغنمه.

هذا مضافاً إلى وضوح عدم إمكان الالتزام بما ذكر في محل الكلام؛ إذ لا إشكال ولا خلاف في كفاية إطعام الشعير وكذا التمر كما ورد في بعض الروايات. نعم، قد يقال بالتفصيل بين كفارة اليمين وبين غيرها من الكفارات، فيكتفى بما يسمّى طعاماً في باقي الكفارات، وأمّا في كفارة اليمين فلا يجزي إلّا ما يطعم أهله كما ذهب إليه ابن إدريس الحلّي والعلّامة قدّس سرّهما[٢]، والوجه فيه إطلاق الإطعام في سائر الكفارات وتقييده بما يطعم أهله في كفارة اليمين كما هو ظاهر:

١ـ الآية الشريفة: ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾[٣].

---

(١) لاحظ قوله تعالى: ﴿ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا ﴾ (الكهف : ٧٧)، وقوله: ﴿ وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ﴾ (الحج : ٣٦)، وقوله: ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ ﴾ (الإنسان : ٨)، وقوله: ﴿ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ ﴾ (قريش : ٤)، وقوله: ﴿ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا ﴾ (الأحزاب : ٥٣).

(٢) السرائر ٣ : ٧٠ / تحرير الأحكام ٤ : ٣٨٤.

(٣) سورة المائدة : ٨٩.

٢ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في كفارة اليمين يطعم عشرة مساكين، لكلّ مسكين مدّ من حنطة أو مدّ من دقيق وحفنة... الخ»[1].

٣ـ صحيحة الثمالي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّن قال: والله ثمّ لم يفِ، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كفارته إطعام عشرة مساكين مدّاً مدّاً دقيق، أو حنطة، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، أو صوم ثلاثة أيّام متوالية إذا لم يجد شيئاً من ذا»[2].

٤ـ صحيحة هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في كفارة اليمين مدّ مدّ من حنطة وحفنة لتكون الحفنة في طحنه وحطبه»[3].

٥ـ رواية أبي جميلة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كفارة اليمين عتق رقبة، أو إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم، والوسط الخل والزيت، وأرفعه الخبز واللحم، والصدقة مدّ من حنطة لكلّ مسكين، والكسوة ثوبان»[4].

٦ـ مرسلة العياشي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كفارة اليمين يعطى كلّ مسكين مدّاً على قدر ما يقوت إنساناً من أهلك في كلّ يوم، وقال: مدٌّ من حنطة يكون فيه طحنه وحطبه على كلّ مسكين أو كسوتهم ثوبين»[5].

وغيرها من الروايات.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٧٥، ب ١٢ من أبواب الكفارات، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٧٦، ب ١٢ من أبواب الكفارات، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨١، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٠، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٢، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٨.

ويلاحظ عليه: أنّ الآية الشريفة وإن ذكرت الوسطيّة إلّا أنّ الروايات مختلفة في تفسير ذلك، فبعضها تفسّرها بالوسطيّة في المقدار مثل صحيحة الحلبي[١] ورواية أبي بصير[٢]، وبعضها تفسّرها بالوسطيّة في الجنس مثل صحيحة أبي بصير[٣] ورواية أبي جميلة[٤] ومرسلة العياشي[٥].

مضافاً إلى أنّ ما ورد في كفارة اليمين لا يستفاد منه تقييد المُخرَج بما ذكر فيها وتحديد صنفه، بل ظاهر سياقها أنّ المقصود تحديد مرتبة الطعام وأنّه لا بدّ أن يكون من الطعام المتعارف بين الناس في مقابل الطعام الأدنى غير المتعارف، ويشهد لذلك اختلاف الروايات في نوع الطعام، فبعضها اقتصر على الحنطة، وبعضها أضاف إليها الدقيق، وبعضها ذكر التمر والخل والزيت، ومرجع ما ذكر إلى إلغاء خصوصيّة ما ذكر في هذه النصوص ويكون ذكرها من باب التمثيل لا أكثر.

والحاصل: أنّ النصوص الواردة في كفارة اليمين على نحوين:

الأوّل: ما ورد بعنوان إطعام عشرة مساكين مدّاً مدّاً ونحو ذلك[٦].

الثاني: ما اشتمل على التقييد بأنواع معيّنة، مثل ما تقدّم.

والجمع بينهما يدور بين التقييد فيلتزم بالتفصيل المتقدّم وبين حمل هذه النصوص على التمثيل فيلتزم بكفاية مطلق الطعام. ولا يبعد الثاني،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨١، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٧٨، ب ١٣ من أبواب الكفارات، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨١، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٠، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٢، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٨.

(٦) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٧٦، ب ١٣ من أبواب الكفارات، ح ٥ وح ٦.

خصوصاً وأنّ روايات النحو الثاني ليس فيها دلالة على الحصر والتقييد، فيمكن حملها على بيان أظهر الأفراد وما هو شائع منها. ويشهد لذلك عدم ذكر الشعير فيها مع أنّ المشهور ذهب إلى كفاية إخراجه، بل قيل: إنّ ظاهر كلمات الشيخ في الخلاف أنّه مورد اتّفاق الفريقين[١].

نعم، ذهب جملة من المعلّقين على العروة إلى أنّ الأحوط في المقام إخراج الحنطة أو التمر أو الدقيق أو الخبز[٢]، بل ذكر المحقّق النائيني قدس سره في حاشيته أنّه لا يخلو عن قوّة[٣]، وعن المختلف التقييد بالحنطة أو الدقيق أو الخبز في جميع الكفارات[٤].

والوجه فيه: دعوى عدم الفصل بين الكفارات بضميمة ما ورد في كفارة اليمين أو إلغاء خصوصيّة كفارة اليمين في تلك النصوص.

والوجه فيما ذهب إليه النائيني قدس سره: هو ما ذكر بالإضافة إلى وجود ما يدلّ على كفاية التمر في المقام فيلحق به.

قال المفيد رحمه الله في المقنعة: «ينبغي أن يطعم المسكين من أوسط ما يطعم أهله، وإن أطعم أعلى من ذلك كان أفضل، ولا يطعم من أدون ما يأكل هو وأهله من الأقوات»[٥].

وقال الشيخ رحمه الله في الخلاف: «كلّ ما يسمّى طعاماً يجوز إخراجه في

---

(١) الخلاف ٤ : ٥٦٣، المسألة ٦٦.

(٢) العروة الوثقى ٣ : ٦٠٣.

(٣) العروة الوثقى ٣ : ٦٠٢.

(٤) مختلف الشيعة ٨ : ٢٥٩، المسألة ٨٦.

(٥) المقنعة : ٥٦٨.

الكفـارة، روى أصحابنـا أنّ أفضلـه الخبـز واللحـم، وأوسـطه الخبـز والزيـت، وأدونـه الخبز والملح»، واسـتدلّ بإجماع الفرقة وبقوله تعالـى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[١] قـال: «وكلّ ذلـك يسـمّى طعامـاً فـي اللغـة، فيجـب أن يجـري مجـرى الخبـز فـي الحكـم الظاهـر»[٢].

وقـال ابن إدريس في السـرائر: «يجوز أن يخـرج حبّاً ودقيقاً وخبـزاً وكلّ ما يسـمّى طعامـاً إلّا كفـارة اليميـن، فإنّه يجـب عليه أن يخـرج من الطعـام الذي يطعم أهله»[٣].

وقـال المحقّـق ﷺ فـي النافـع: «ويطعـم مـا يغلـب على قوتـه»[٤]، وقـال في الشـرائع: «ويجـب أن يطعـم مـن أوسـط ما يطعـم أهله، ولـو أعطى ممّـا يغلب قوت البلد جـاز»[٥].

وقـال فـي الـدروس: «يجـب الإطعام ممّـا يسـمّى طعامـاً كالحنطة والشـعير ودقيقهمـا وخبزهمـا، وقيـل: يجـب فـي كفـارة اليميـن أن يطعـم مـن أوسـط ما يطعـم أهلـه، للآيـة وحمله علـى الأفضـل، ويجـزي التمـر والزبيـب»[٦]، ونحوه في المسـالك[٧].

قـال فـي الجواهـر ـ بعد ما نقـل ما تقـدّم من كلماتهـم وغيرهـا ـ : «إلى غير

---

(١) سورة المجادلة : ٤.

(٢) الخلاف ٤ : ٥٦٣.

(٣) السرائر ٣ : ٧٠.

(٤) المختصر النافع : ٢٠٩.

(٥) شرائع الإسلام ٣ : ٥٩.

(٦) الدروس ٢ : ١٨٦.

(٧) مسالك الأفهام ١٠ : ٩٤.

ذلـك من كلماتهم المختلفة أشدّ اختـلاف، بل بعضها لا يرجع إلى حاصل ولا يعرف له مسـتند»[1].

ومنـه يظهـر أنّ المسـألة خلافيّـة مـن جهـة اختلافهـم فـي فهـم النصوص والتعـدّي مـن النصـوص الـواردة فـي كفـارة اليميـن إلـى غيرهـا مـن الكفـارات وعدمـه. ثمّ قـال: «قد يقـوى في النظـر الاجتزاء بكلّ مـا يؤكل ويسـمّى طعاماً لـو كان الامتثـال بالإشـباع... ووجـوب المدّ مـن الحنطـة والدقيـق أو التمر بل مطلـق الأقـوات الغالبة لـو كان بالتسـليم».

واسـتدلّ على الأوّل بإطـلاق النصوص الدالّة علـى الاكتفاء بإشـباعهم بما يسـمّى طعامـاً، ولعلّـه يقصـد صحيحة أبـي بصير قال: «سـألت أبـا جعفر عليه السلام عـن أوسـط ما تطعمـون أهليكم، قـال: ما تقوتون بـه عيالكم من أوسـط ذلك، قلـت: وما أوسـط ذلـك؟ فقـال: الخـل والزيت والتمـر والخبز يشـبعهم بـه مرّة واحـدة»[2]، ورواية سـماعة بن مهـران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سـألته عن قـول الله: ﴿ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ ﴾[3] فـي كفـارة اليميـن قـال: ما يـأكل أهـل البيـت يشـبعهم يومـاً، وكان يعجبه مدّ لـكلّ مسـكين»[4]. واستشـهد عليـه بمـا في الصحـاح مـن أنّ الطعام ما يـؤكل فضلاً عـن الإطعام الـذي هـو فـي العـرف كذلـك أيضـاً، فيصـدق حينئـذٍ بالإشـباع مـن الفواكـه والمربّيـات وغيرهـا ممّـا هـو أعلـى منهـا أو أدنى.

---

(١) جواهر الكلام ٣٣ : ٢٦٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨١، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٥.

(٣) سورة المائدة : ٨٩.

(٤) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٧٧، ب ١٢ من أبواب الكفارات، ح ٩.

واستدلّ على الثاني بأنّه مقتضى حمل مطلق المدّ في النصوص الكثيرة على ما في صحيحة الحلبي وصحيحة الثمالي وغيرها، وكذا حمله على مطلق الأقوات الغالبة لغالب الناس بناءً على أنّ المراد من الأوسط ذلك؛ لأنّه مقتضى الإضافة إلى «أهليكم» الشامل لأهل المكفّر وغيره، فيراد به أوسط ما تطعمه الناس، فإذا ضممنا إلى ذلك عدم الفرق بين كفارة اليمين وغيرها في المراد من الإطعام المعتبر فيها يكو ن المحصّل من الجميع ما ذكرناه من التفصيل.

ثمّ إنّه استشهد على ذلك برواية أبي جميلة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كفارة اليمين عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم، والوسط الخل والزيت، وأرفعه الخبز واللحم، والصدقة مدّ من حنطة لكلّ مسكين، والكسوة ثوبان»[1]، ورواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في كفارة اليمين عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين، والأدام والوسط الخل والزيت، وأرفعه الخبز واللحم، والصدقة مدّ لكلّ مسكين... الخ»[2]، فإنّ المراد من قوله عليه السلام: «والصدقة» فيهما الإشارة إلى القسم الثاني من الكفارة الذي هو التسليم.

أقول: يلاحظ عليه بأنّ الظاهر من أدلّة الإشباع هو اعتبار كونه من الطعام كما يعتبر في التسليم، فلا يكفي مطلق ما يؤكل ولو من غير الطعام، فلا يصدق الإطعام بإشباع غير الطعام.

وأمّا ما استشهد به من كلام الصحاح ففيه:

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٠، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٢، ب ١٤ من أبواب الكفارات، ح ٩.

أوّلاً: أنّـه أضاف احتمال اختصاصـه بالبر كما قد يظهر مـن بعض الروايات، مثـل معتبـرة حمّـاد بن عثمـان قـال: «أصاب أهـل المدينـة قحط حتّـى أقبل الرجـل الموسر يخلط الحنطة بالشـعير ويأكله ويشـتري ببعـض الطعام، وكان عنـد أبي عبـد الله عليه السلام طعام جيّد قد اشـتراه أوّل السـنة، فقال لبعـض مواليه: اشـتر لنا شـعيراً، فاخلطه بهذا الطعام أو بعـه، فإنّا نكره أن نـأكل جيّداً ويأكل النـاس رديئـاً»[١]، ومـا رواه العامّـة عن أبـي سـعيد: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله أمـر بصدقة الفطـر صاعـاً مـن طعـام، أو صاعـاً مـن شـعير»[٢]، وإن كان يظهر مـن روايات أخـرى أنّه أعـم من ذلك، كمـا في بعض روايـات الاحتكار حيث فسّـر الطعام الـذي يحرم احتكاره بالحنطة والشـعير والتمر والزبيب والسـمن.

وثانيـاً: أنّـه يؤيّـده مـا في العيـن قـال: «الطعام اسـم جامـع لكلّ مـا يؤكل، وكذلـك الشـراب لكلّ ما يشـرب. والعالي فـي كلام العـرب: إنّ الطعام هـو البُرُّ خاصّـةً»، ثـمّ قـال: «وكلّ ما يسـدّ جوعـاً فهو طعـام، قـال تعالـى: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَحۡرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعٗا لَّكُمۡ﴾[٣] فسـمّى الصيـد طعاماً لأنّه يسـدّ الجوع»[٤].

وفي القامـوس: «الطعـام البر ومـا يؤكل».

وثالثاً: ما استدلّ به للثاني يرد عليه ما ذكرناه.

ورابعاً: ما ذكره من عدم الفرق ليس ثابتاً، كما تقدّم.

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٤٣٦، ب ٣٢ من أبواب آداب التجارة، ح ١.

(٢) المفردات (للراغب الأصفهاني) : ٥١٩.

(٣) سورة المائدة : ٩٦.

(٤) كتاب العين ٢ : ٢٥، مادة «طعم».

ولا يكفي في كفارة واحدة إشباع شخص واحد مرّتين أو أزيد، أو إعطاؤه مدّين أو أزيد، بل لا بدّ من ستين نفساً.نعم، إذا كان للفقير عيال متعدّدون ـ ولو كانوا أطفالاً صغاراً ـ يجوز إعطاؤه بعدد الجميع لكلّ واحد مدّاً(١).

(١) عدم جواز صرف الكفارة إلى ما دون العدد ينبغي أن يكون من الواضحات؛ لأنّ الدليل دلّ على وجوب إطعام ستين مسكيناً، ومن الواضح أنّ ذلك لا يصدق على إطعام شخص واحد ستين مرّة أو شخصين ثلاثين مرّة وهكذا.

مضافاً إلى موثقة إسحاق بن عمّار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن إطعام عشرة مساكين أو إطعام ستين مسكيناً أيجمع ذلك لإنسان واحد يعطاه؟ قال: لا، ولكن يعطي إنساناً إنساناً كما قال الله تعالى»[١]، وعليه يجب إكمال العدد ولا يجوز الصرف إلى ما دونه وإن راعى العدد في الدفع بأن دفع إلى مسكين ستين مدّاً في ستين يوماً، فضلاً عمّا إذا دفع إليه ذلك في يوم واحد دفعة واحدة، خلافاً للمنقول عن أبي حنيفة من جواز الدفع إلى واحد في ستين يوماً[٢].

هذا إذا تمكن من العدد، وأمّا مع تعذّره ـ بأن لا يوجد هذا العدد في بلده مع عدم تمكنه من صرفه في بلد آخر ـ فالمنقول عن الشيخ في الخلاف الاتّفاق على جواز التكرار على ما تمكن منه من العدد[٣]، واختاره صريحاً

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٦، ب ١٦ من أبواب الكفارات، ح ٢.

(٢) الخلاف ٤ : ٥٥٩، المسألة ٥٩.

(٣) المصدر السابق.

في الشرائع[١]، وصرّح أكثر من واحد بعدم الوقوف على مخالف صريح معتدّ به[٢].

واستدلّ عليه بمعتبرة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام : إن لم يجد في الكفارة إلّا الرجل والرجلين فيكرّر عليهم حتّى يستكمل العشرة، يعطيهم اليوم ثمّ يعطيهم غداً»[٣]، وهي تامّة سنداً ودلالة. نعم، موردها كفارة اليمين، فالتعدّي إلى محل الكلام يتوقف على إلغاء خصوصيّة المورد عرفاً أو الالتزام بعدم الفصل.

وقد عرفت أنّ الثاني يتوقف على إثبات عدم الفصل، ولا يكفي فيه عدم القول بالفصل، والظاهر صعوبة إثبات عدم الفصل بعد ملاحظة اختلاف الكفارات في كثير من الأمور.

وأمّا إلغاء خصوصيّة المورد في المعتبرة فهو غير بعيد كما يظهر للمتأمّل في الرواية، مضافاً إلى أنّ الغرض من تشريع الكفارات رفع حاجة الفقراء مضافاً إلى تنبيه الفاعل، ولا وجه لتفويت هذا الغرض في حال العجز عن تمام العدد مع التمكن من بعضه، فلاحظ.

ثمّ إنّ الموجود في المعتبرة: «يعطيهم اليوم ثمّ يعطيهم غداً» وهو ظاهر في لزوم ملاحظة العدد في الأيّام، فإذا أراد أن يدفع مدّين إلى فقير ـ مثلاً ـ فلا بدّ أن يكون ذلك في يومين في كلّ يوم مدّ، وإذا تمكن من عشرة مساكين في كفارة الإفطار فلا بدّ أن يدفع ستة أمداد في ستة أيّام لكلّ

---

(١) شرائع الإسلام ٣ : ٥٩.

(٢) رياض المسائل ١٢ : ٤٦٧ / كشف اللثام ٩ : ١٦٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٨٦، ب ١٦ من أبواب الكفارات، ح ١.

مسألة ٢٥: يجوز السفر في شهر رمضان لا لعذر وحاجة، بل ولو كان للفرار من الصوم، لكنّه مكروه(١).

واحد مدّ كلّ يوم وهكذا، في مقابل أن يدفع لكلّ واحد من العشرة ستة أمداد في يوم واحد.

وفي المستمسك[1] احتمل حمل الرواية على الإشباع المستلزم للتعدّد بلحاظ الأيّام؛ إذ من المستحيل إشباع شخص واحد أكثر من مرّة واحدة دفعة في يوم واحد، فلا تشمل الرواية فرض التسليم، ولكنّه ينافيه التعبير بالإعطاء في الرواية وقد تقدّم أنّه ظاهر في التسليم، ويحتمل أن يكون الغرض مراعاة احتمال العثور على مسكين آخر في اليوم الآخر.

وعلى كلّ حال، فلا مانع من الالتزام بذلك، خصوصاً وأنّ الشيخ رحمه الله يدّعي الإجماع على ذلك، قال في الخلاف: «وإن أعطى في يوم واحد حقّ مسكينين لواحد لم يجزء، وعندنا يجوز هذا مع عدم المساكين»، ثمّ قال: «وما اعتبرناه مجمع على جوازه، وما قاله أبو حنيفة لا دليل على جوازه»[2].

حكم السفر في شهر رمضان لغير حاجة

(١) كما هو المشهور بين الإماميّة[3]، ولم ينقل الخلاف إلاّ عن أبي الصلاح الحلبي في الكافي حيث منع من السفر الاختياري[4].

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٧٨.

(٢) الخلاف ٤ : ٥٥٩، المسألة ٥٩.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٨٠.

(٤) الكافي في الفقه : ١٨٣.

وأمّا النصوص المرتبطة بالمسألة فهي عديدة، فمن الكتاب آيتان:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[١].

ذكر السيد الخوئي قدس سره[٢] أنّ المستفاد من الآية تقسيم المكلّفين إلى أقسام ثلاثة: قسم يجب عليه الصيام متعيّناً، وقسم يتعيّن في حقّه القضاء، وقسم لا يجب عليه لا هذا ولا ذاك، وإنّما تجب عليه الفدية فقط، وحيث إنّ موضوع الحكم الثاني هو المريض والمسافر فبمقتضى المقابلة وأنّ التفصيل قاطع للشركة يكون موضوع الحكم الأوّل هو من لم يكن مريضاً ولا مسافراً، فيكون المكلّف بالصيام هو الصحيح الحاضر، وهذا يعني أنّه أُخذ في موضوع الحكم أن لا يكون المكلّف مسافراً، والموضوع يؤخذ مفروض الوجود عند تعلّق الحكم، أي: أنّه على تقدير تحقّقه يثبت الحكم ويكون شرطاً للوجوب، فلا يجب التصدّي لتحصيله، فلا يجب على المسافر الحضر كما يجوز للحاضر السفر؛ لعدم وجوب تحصيل شرط الوجوب لا حدوثاً ولا بقاءً، فلو كنّا والآية المباركة لقلنا بجواز السفر في شهر رمضان.

أقول: ظاهر هذا الكلام أنّ المستفاد من الآية جواز السفر في مقابل ما ذهب إليه الحلبي من تحريمه، وهو لا يخلو من غرابة، فإنّ غاية ما يستفاد من الآية بالبيان الذي ذكره هو عدم وجوب تحصيل ما عُلّق عليه الوجوب، فإذا كان وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة فلا يجب على المكلّف

---

(١) سورة البقرة : ١٨٣ و ١٨٤.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٠٦.

تحصيلها، ومن الواضح أنّ هذا في نفسه لا يستلزم الجواز وعدم التحريم، بل يمكن أن يكون حراماً كما إذا قيل: «إذا أذنبت فتب» و «إذا أفطرت فعليك الكفارة»، فإنّ الذنب في الأوّل والإفطار في الثاني شرط للوجوب مع كونه محرّماً في نفسه.

والحاصل: أنّ مجرّد افتراض شيء وتعليق الوجوب عليه لا يعني إلّا أنّه على تقدير تحقّقه يتحقّق الوجوب، وغاية ما يثبت بذلك عدم لزوم تحصيله من ناحية ذلك الوجوب في مقابل ما إذا كان شرطاً للواجب والصحّة، فإنّه يجب على المكلّف تحصيله من ناحية وجوب ذلك الواجب، وأمّا ما هو حكم ذلك الشيء الذي أُخذ مفروض الوجود في نفسه فهو ممّا لا يستفاد من مجرّد التعليق وكونه شرطاً للوجوب، فيمكن أن يكون حراماً كما في الأمثلة السابقة، ويمكن أن يكون مستحباً كما إذا قيل: «إذا صلّيت صلاة الليل يجب عليك الشكر» أو «إذا أشبعت عشرين جائعاً فعليك الصوم شكراً»، بل يمكن أن يكون واجباً في نفسه كما إذا قيل: «إذا أدّيت فريضة الحج فاعتمر عمرة مفردة بعدها» وهكذا.

ومنه يظهر أنّ الآية الشريفة ليست دالّة على جواز السفر في مقابل القول بتحريمه، كما أنّها لا تدلّ على تحريمه ووجوب الحضر.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[١]. يوجد في المقطع

---

(١) سورة البقرة : ١٨٥.

الثاني من الآية احتمالان مذكوران في كتب التفسير[1] وغيرها:

الاحتمال الأوّل: أن يكون «الشهر» ظرف زمان لا مفعول به للفعل «شهد»، أي: حضر[2]، والشهود الحضور، ومنه قوله تعالى: ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ ﴾[3] وقوله: ﴿ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا ﴾[4] وقوله: ﴿ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ ﴾[5] وقوله: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ ﴾[6] ويكون المفعول به محذوف، والمعنى: فمن شهد منكم البلد في شهر رمضان ولم يكن مسافراً يجب عليه الصيام.

الاحتمال الثاني: أن يكون «الشهر» مفعول «شهد» بمعنى شاهد، أي: من أدرك الشهر كما يقال: شهدت عصر فلان، والمعنى: من أدرك منكم الشهر فليصمه.

وعلى الثاني يكون مفاد الآية وجوب الصوم على كلّ من أدرك الشهر، وحيث إنّ من جملة شرائط الصوم الواجب أن لا يكون مسافراً فيجب على المكلّف تحصيل هذا الشرط، فإذا كان مسافراً وجب عليه الحضور وإذا كان حاضراً لا يجوز له السفر حتّى يتمكن من أداء الواجب، وعلى تقدير التخلّف يجب القضاء.

وأمّا على الأوّل فيكون مفاد الآية: «من كان حاضراً في بلده في شهر رمضان وجب عليه الصوم»، فيكون الحضور مشروطاً في وجوب الصوم فلا

---

(١) مجمع البيان ٢ : ١٦.

(٢) تفسير الميزان ٢ : ٢٤.

(٣) سورة الحج : ٢٨.

(٤) سورة النور : ٢.

(٥) سورة النمل : ٤٩.

(٦) سورة الفرقان : ٧٢.

يجب تحصيل الحضور، فيجوز له السفر إن كان حاضراً والبقاء في سفره إن كان مسافراً.

وذهب أكثر المفسّرين إلى الأوّل، ولكنّك عرفت أنّ مجرّد أخذ الحضور شرطاً في الوجوب لا يستلزم جوازه وعدم وجوبه حتّى يكون السفر جائزاً، بل يمكن أن يكون واجباً والسفر حراماً ويؤخذ شرطاً في الوجوب، بمعنى أنّه على تقدير تحقّقه وعدم السفر وجب عليه الصيام.

وعلى كلّ حال، توجد في روايات الباب ما يفسّر الآية، فلا بدّ من ملاحظتها وملاحظة غيرها ممّا قد يفهم منه معنى الآية، ولذا نرجئ البحث عن الآية إلى البحث الروائي الآتي.

واستدلّ عليه من السنّة بروايات، مثل:

الرواية الأولى: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يدخل شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحاً، ثمّ يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان أن يسافر، فسكت، فسألته غير مرّة فقال: يقيم أفضل إلّا أن تكون له حاجة لا بدّ له من الخروج فيها أو يتخوّف على ماله»[1].

الرواية الثانية: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه سُئل عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه أيّام، فقال: لا بأس بأن يسافر ويفطر ولا يصوم»[2].

الرواية الثالثة: مرسلة الصدوق في المقنع والفقيه قال: «سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج يشيّع أخاه مسيرة يومين أو ثلاثة، فقال:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨١، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨١، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

إن كان فـي شـهر رمضـان فليفطـر، قلت: أيّهمـا أفضل يصـوم أو يشـيّعه؟ قال: يشـيّعه، إنّ الله قـد وضع عنـه الصـوم إذا شـيّعه»[١].

الروايـة الرابعـة: صحيحـة زرارة، عـن أبـي جعفـر عليه السلام ـ فـي حديـث ـ قـال: «سـألته عـن الرجل يشـيّع أخـاه اليـوم واليومين فـي شـهر رمضان، قـال: يفطر ويقصّـر، فـإنّ ذلـك حقٌّ عليـه»[٢].

الرواية الخامسـة: رواية سـعيد بن يسـار قال: «سـألت أبـا عبد الله عليه السلام عن الرجـل يشـيّع أخاه في شـهر رمضان فيبلغ مسـيرة يـوم، أو مع رجل مـن إخوانه أيفطـر أو يصوم؟ قـال: يفطر»[٣].

الروايـة السادسـة: صحيحـة إسـماعيل بـن جابـر قال: «اسـتأذنت أبـا عبد الله عليه السلام ونحـن نصـوم رمضـان لنلقـى وليداً بالأعـوص، فقـال: تلقّه وأفطـر»[٤].

الروايـة السـابعة: موثقـة زرارة، عن أبـي جعفر عليه السلام قال: «قلت الرجل يشـيّع أخـاه فـي شـهر رمضـان اليـوم واليومين، قـال: يفطـر ويقضـي، قيل لـه: فذلك أفضـل أو يقيـم ولا يشـيّعه؟ قـال: يشـيّعه ويفطر، فـإنّ ذلك حـقٌّ عليه»[٥].

الروايـة الثامنـة: صحيحة حمّـاد بن عثمان، قـال: قلت لأبـي عبد الله عليه السلام : «رجـل مـن أصحابـي قـد جاءني خبـره مـن الأعوص وذلـك في شـهر رمضان أتلقّـاه وأفطر؟ قـال: نعم»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٢، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٣، ب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٣، ب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٣، ب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.

(٥) وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٤، ب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨.

(٦) وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٢، ب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

وفي مقابل ذلك توجد روايات تدلّ على عدم جواز السفر في شهر رمضان، مثل:

الرواية الأولى: حديث الأربعمائة: عن علي عليه السلام قال: «ليس للعبد أن يخرج إلى سفر إذا دخل شهر رمضان، لقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1]»[2]. وقد رواه الصدوق في الخصال بعنوان «علّم أمير المؤمنين عليه السلام أصحابه في مجلس واحد أربعمائة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه ودنياه» قال: «حدّثنا أبي رضي الله عنه قال: حدّثنا سعد بن عبد الله قال: حدّثني محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حدّثني أبي، عن جدّي، عن آبائه عليهم السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمائة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه ودنياه... الخ»[3]. وليس في السند من يتوقف فيه إلاّ القاسم بن يحيى وجدّه الحسن بن راشد.

بحث رجالي في توثيق القاسم بن يحيى

أمّا الأوّل: أي: القاسم بن يحيى فلم يرد فيه توثيق صريح بالرغم من أنّ النجاشي والشيخ في الفهرست[4] عنوناه وترجماه، بل ضعّفه ابن الغضائري والعلّامة[5].

---

(١) سورة البقرة : ١٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٢، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٣) الخصال ٢ : ٦١٠.

(٤) رجال النجاشي : ٣١٦، الرقم ٨٦٦ / الفهرست : ٢٠٢، الرقم ٥٧٥.

(٥) رجال الغضائري : ٨٦، الرقم ١١٣ / خلاصة الأقوال : ٢٤٨، الرقم ٦.

نعم، قد يستدلّ على وثاقته بأمور:

الأمر الأوّل: إكثار الأجلّاء الرواية عنه، مثل أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن عيسى بن عبيد، وإبراهيم بن هاشم، بل هؤلاء الثلاثة هم رواة كتابه كما يظهر من طريق النجاشي والشيخ والصدوق إليه[1].

الأمر الثاني: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره[2] من حكم الصدوق رحمه الله بصحّة ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام عن جدّه الحسن بن راشد، بل ذكر: «أنّ هذه الزيارة أصحّ الزيارات عنده من طريق الرواية، وفيها بلاغ وكفاية»[3] مع ملاحظة أنّ في جملة الروايات الواردة في الزيارات ما تكون معتبرة سنداً. وقال بعد نقل الزيارة: «هذه الزيارة رواية الحسن بن راشد، عن الحسين بن ثوير، عن الصادق عليه السلام »[4]، وطريقه إلى الحسن بن راشد فيه القاسم بن يحيى. وفي كامل الزيارات قال: «حدّثني أبي وعلي بن الحسين ومحمد بن الحسن جميعاً، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن القاسم بن يحيى، عن الحسن بن راشد، عن الحسين بن ثوير بن أبي فاختة»[5]، ثمّ ذكر نفس الزيارة التي رواها الصدوق رحمه الله.

ولا يبعد أنّ ما ذكر يكفي لإثبات الوثاقة. نعم، هو معارض بتضعيف الغضائري والعلّامة، فإن قلنا بعدم ثبوت التضعيف عن الغضائري ـ لعدم

(١) رجال النجاشي: ٣١٦، الرقم ٨٦٦ / من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٩٠.

(٢) معجم رجال الحديث ١٥: ٦٨، الرقم ٩٥٨٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٩٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٩٧.

(٥) كامل الزيارت ١: ١٩٧، ح ٢.

ثبوت نسبة الكتاب الذي ذكر فيه التضعيف إليه كما عليه جماعة ـ أمكن الأخذ بالتوثيق، وأمّا تضعيف العلّامة فهو مأخوذ من ابن الغضائري كما ذكره بعض المحقّقين[1]. وأمّا إن قلنا بثبوت النسبة إليه كما هو الظاهر حصل التعارض والتساقط، فلا يبقى دليل على الوثاقة.

بحث رجالي في توثيق الحسن بن راشد

وأمّا الثاني: أي: الحسن بن راشد؛ فلأنّه مردّد بين الثقة وغيره، فإنّ الحسن بن راشد يطلق على ثلاثة أشخاص:

الأوّل: الحسن بن راشد أبو علي البغدادي مولى آل المهلب، وهو ثقة.

الثاني: الحسن بن راشد أبو محمد مولى بني العباس.

الثالث: الحسن بن راشد الطفاوي.

أمّا الأخير فقد ذكره النجاشي ونصّ على ضعفه[2] وذكر أنّه له «كتاب نوادر حسن كثير العلم»، ثمّ ذكر طريقه إليه، قال: «أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان، قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى، قال: حدّثنا أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن علي بن السندي، عن الطفاوي».

وذكره الشيخ في الفهرست[3]، فإنّه وإن لم يذكر أنّه «الطفاوي» لكن يظهر من طريقه إليه أنّه هو، فإنّ طريقه إليه ينتهي إلى علي بن السندي عنه.

---

(١) نقد الرجال ٤ : ٥٠، الرقم ٤٢٠٥.

(٢) رجال النجاشي : ٣٨، الرقم ٧٦.

(٣) الفهرست : ١٠٤، الرقم ١٩٦.

ويظهر من الطريقين أنّه من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام؛ لأنّ علي بن السندي يروي عن ابن أبي عمير وصفوان، وهما من أصحاب الإمامين.

وأمّا الثاني فهو المعروف برواية حفيده عنه، أي: القاسم بن يحيى، وهو من أصحاب الصادق عليه السلام كما نصّ على ذلك الشيخ في رجاله والبرقي وابن الغضائري[1]، وزاد الأخير أنّه روى أيضاً عن الإمام الكاظم عليه السلام وذكر أنّه ضعيف في روايته.

والظاهر أنّ هذا من أصحاب الصادق عليه السلام وعلى ما ذكره ابن الغضائري من أصحاب الكاظم عليه السلام، ولكنّه على كلّ حال ليس من أصحاب الرضا عليه السلام. ويشهد لذلك أنّ حفيده الراوي عنه يُعدّ من أصحاب الرضا عليه السلام.

وأمّا الأوّل فهو من أصحاب الجواد والهادي عليهما السلام كما نصّ على ذلك الشيخ في رجاله[2]، وعدّه الشيخ المفيد في رسالته العدديّة من الفقهاء والأعلام والرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام[3]. وهناك روايات ذكرها الشيخ في كتاب الغيبة[4] والكشي في رجاله[5] تدلّ على جلالته، وفيها ما هو تام سنداً.

---

(١) رجال الشيخ الطوسي: ١٨١، الرقم ٢١٧٣ / رجال البرقي: ١٦٨، الرقم ٢٥٢ / رجال الغضائري: ٤٩، الرقم ٢٨.

(٢) رجال الشيخ الطوسي: ٣٧٥، الرقم ٥٥٤٥ / ٣٨٥، الرقم ٥٦٧٣.

(٣) الرد على أصحاب العدد: ٤٤.

(٤) الغيبة: ٣٥٠، ح ٣٠٩ وح ٣١٠.

(٥) رجال الكشي: ٤٢٧، الرقم ٣٢٢، ح ٩٩٠، وح ٩٩١ / ٤٩٧، الرقم ٣٩٩، ح ١١٢٣.

ومنه يظهر أنّ الحسن بن راشد الواقع في رواية الأربعمائة هو الثاني الذي لم ينصّ على وثاقته، بل عرفت تضعيف ابن الغضائري له.

وعلى كلّ حال، ليس هو المنصوص على وثاقته حتماً لاختلاف الطبقة.

الرواية الثانية: رواية أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخروج إذا دخل شهر رمضان، فقال: لا إلّا فيما أخبرك به: خروج إلى مكة، أو غزو في سبيل الله، أو مال تخاف هلاكه، أو أخ تخاف هلاكه وإنّه ليس أخاً من الأب والأم»[١]، وقد رواها الصدوق في الفقيه بإسناده عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير[٢].

والمناقشة في السند من جهة علي بن أبي حمزة البطائني غير تامّة كما ذكر في محلّه.

بحث رجالي في توثيق محمد بن علي ماجيلويه

نعم، يمكن المناقشة في طريق الصدوق إليه، فإنّ فيه محمد بن علي ماجيلويه ولم ينصّ على وثاقته. ويستدلّ على وثاقته بأمرين:

الأمر الأوّل: أنّ العلّامة في خاتمة الخلاصة صحّح بعض طرق الصدوق مع وقوعه فيها، وهذا يدلّ على اعتماده عليه.

وقد يناقش فيه بأنّه من المتأخّرين وتوثيقاتهم لا يعتمد عليها.

وفيه: أنّ من يذهب إلى ذلك يفترض أنّ الكتب والمصادر الرجاليّة الواصلة إلى العلّامة إنّما وصلته من مشايخه وأساتذته حتّى تصل إلى

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨١، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣٩، ح ١٩٦٨.

الشيخ والنجاشي وأضرابهما، وحيث إنّ الأصحاب لم يتعرّضوا له بالتوثيق فلا بدّ أن يكون قد اعتمد في ذلك على اجتهادات رجاليّة ونحوها ممّا ليس حجة علينا.

وهذا مبنيٌّ على استبعاد انفراد العلّامة ببعض المصادر الرجاليّة ووصولها إليه من طريق آخر لا يمرّ بالمشايخ المعروفين، وهو استبعاد صرف لا موجب له مع ما يلاحظ من خلاصته من وجود كتاب ابن عقدة لديه، وما يلاحظ من أنّ أستاذه السيد بن طاووس توجد عنده مكتبة كبيرة جدّاً تشتمل على كثير من الكتب غير المشهورة، ومع هذا لا مانع من الأخذ بظاهر كلامه من أنّ توثيقه حسّي؛ إذ يمكن أن يستند إلى بعض ما وصل إليه ممّا ذكرناه.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا وثّق الشخص في كتابه الخلاصة، وفي المقام الأمر ليس كذلك وإنّما صحّح بعض طريق الصدوق في خاتمة الخلاصة ممّا يشتمل عليه، ومن المظنون قويّاً أنّه استند في ذلك إلى وجه اجتهادي ككونه من مشايخ الإجازة.

لكنّك خبير بأنّ الكلام في تصحيح الطريق لا الرواية، فلا بدّ أن يراد به توثيق تمام رجال ذلك الطريق، فأيّ فرق بين توثيق شخص في الخلاصة وبين توثيقه في خاتمتها، خصوصاً وأنّه لم يذكره في الخلاصة.

الأمر الثاني: أنّ الصدوق رحمه الله ذكره في الفقيه وغيره من كتبه مترضّياً ومترحّماً مراراً عديدة كما يظهر من مشيخة الفقيه وعلل الشرائع والتوحيد وغيرهما[1]، وقد تقدّم أنّ ذلك علامة الاعتماد والتوثيق.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٩١ / علل الشرائع ١ : ٩، ح ٣.

كما أنّ الشيخ الكليني رحمه الله[١] رواها عن العدّة، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، وقد عرفت حال البطائني.

بحث رجالي في توثيق القاسم بن محمد (الجوهري)

وأمّا القاسم بن محمد فالظاهر أنّه الجوهري بقرينة رواية الحسين بن سعيد عنه، فإنّه أبرز رواة كتابه كما يظهر من طريق النجاشي والشيخ في الفهرست إليه[٢]، وفي المشتركات أنّه يعرف برواية الحسين بن سعيد عنه، مضافاً إلى روايته عن علي بن أبي حمزة حيث إنّه يعرف بذلك أيضاً، فراجع.

كما أنّ الظاهر وثاقة الجوهري؛ لرواية ابن أبي عمير عنه، كما يظهر من الحديث الثالث من الباب التاسع من كامل الزيارات[٣] وكذا الكافي[٤]، والوارد فيها وإن كان القاسم بن محمد من غير تقييد إلّا أنّ المراد به الجوهري على الظاهر بقرينة المرويّ عنه وهو عبد الله بن سنان في الرواية الأولى والثانية والحسين بن عمر كما في بعض النسخ[٥] في الثالثة، مضافاً إلى إكثار الأجلّاء الرواية عنه.

وقد يقال: إنّ البطائني إنّما تقبل روايته إذا كان يرويها قبل انحرافه الموجب لعدم الاعتماد عليه لا ما إذا كان بعد ذلك، وقد ذكر في محلّه

---

(١) الكافي ٤ : ١٣٦، ح ١.

(٢) رجال النجاشي : ٣١٥، الرقم ٨٦٢ / الفهرست : ٢٠١، الرقم ٥٧٤.

(٣) كامل الزيارات ١ : ٣٤.

(٤) الكافي ١ : ٤٥٦، ح ٦ / ٣ : ٢٠٤، ح ٥.

(٥) الكافي ٣ : ٢٠٤، ح ٥. (لاحظ: الهامش الرقم ٣).

أنّ الطريـق لمعرفـة ذلـك هو ملاحظـة الرواة عنـه وخصوصـاً الراوي المباشـر، فـإن كان مخالفـاً لـه في انحرافـه قبلت روايتـه خصوصـاً إذا كان مـن الأجلّاء؛ لأنّ ذلـك علامـة على أنّـه يرويها عنه قبـل انحرافـه وقبل أن يكـون غير قابل للاعتمـاد؛ لأنّـا نسـتبعد جـدّاً أن يـروي عنـه الإماميّة ـ وإن لـم يكونـوا مـن الأجـلّاء ـ بعـد انحرافـه وبعد نبـذه وطرده من قبل الشـيعة لما صـدر في حقّه مـن الـذمّ والطعـن مـن الإمام عليه السلام.

وأمّـا إذا كان الـراوي عنـه موافقـاً له فـي الانحراف بـأن كان واقفيّاً مثله فلا يجـري فيـه ما ذكـر فلا تقبـل روايتـه، وفـي المقام الـراوي عنـه هو القاسـم بن محمـد الجوهـري، وقـد نصّ الشـيخ على كونـه واقفيّـاً وكـذا العلّامة[1].

أقـول: يمكن التشـكيك فـي كونه واقفيّاً باعتبار عـدم ذكر النجاشـي لذلك فـي ترجمتـه[2]، فإنّ المعـروف بيـن المحقّقيـن أنّ النجاشـي ملتزم بذكـر ذلك، وأنّـه إذا لـم يتعـرّض لانحـراف الـراوي، فهـو إمامـي بالمعنـى الأخـص. ويؤيّد ذلـك أنّ الكشـي نقـل عـن نصـر بـن الصبـاح قولـه: «القاسـم بـن محمـد الجوهـري لـم يلق أبـا عبـد الله عليه السلام وهو مثل ابـن أبي غـراب، وقالـوا: إنّه كان واقفيّـاً»[3].

ويحتمـل أن يكـون واقفيّـاً في بدايـة حدوث هـذه الفتنة حيـث توقف كثير مـن أصحاب الأئمّة ثمّ سـرعان مـا تبيّن لهم الحـقّ، ويكون الشـيخ ناظراً إلى ذلـك، خصوصاً وأنّـه لم يذكر ذلك في الفهرسـت مع أنّه ترجم[4] لـه فيه، وكذا

(١) رجال الشيخ الطوسي : ٣٤٣، الرقم ٥٠٩٥ / خلاصة الأقوال : ٢٤٨، الرقم ١.

(٢) رجال النجاشي : ٣١٥، الرقم ٨٦٢.

(٣) رجال الكشي : ٣٧٨، الرقم ٢٨٣، ح ٨٥٣.

(٤) الفهرست : ٢٠١، الرقم ٥٧٤.

حينما ذكره[١] في أصحاب الصادق عليه السلام، وإنّما ذكر ذلك[٢] عندما عنونه في رجال الكاظم عليه السلام، وأمّا العلّامة فهو تبع الشيخ في ذلك ظاهراً.

وعلى كلّ حال، فعلى تقدير أن يكون الرجل واقفيّاً فالظاهر أنّ ذلك كان في بداية الفتنة ثمّ رجع عنه كما حدث لكثير من الأصحاب. وعليه فالظاهر تماميّة سند الرواية بطريق الكليني قدس سره، ومنه يظهر تماميّة الرواية سنداً بطريق الشيخ في التهذيب حيث رواها بإسناده، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم، عن علي، عن أبي بصير، فلاحظ[٣].

الرواية الثالثة: رواية الحسين بن المختار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تخرج في رمضان إلّا للحج أو العمرة، أو مال تخاف عليه الفوت، أو لزرع يحين حصاده»[٤]، ودلالتها ظاهرة.

وأمّا سندها فالكلام يقع في شخصيّة علي بن السندي والحسين بن المختار.

بحث رجالي في توثيق علي بن السندي

أمّا علي بن السندي فلم يتعرّض النجاشي ولا الشيخ لترجمته، مع أنّه ورد في أسناد كثير من الروايات تبلغ كما في المعجم[٥] أربعة وثمانين مورداً، ولعلّه لعدم كونه صاحب كتاب. وعلى كلّ حال، وقع الكلام في اتّحاده مع

(١) رجال الشيخ الطوسي : ٢٧٣، الرقم ٣٩٤٦.

(٢) رجال الشيخ الطوسي : ٣٤٢، الرقم ٥٠٩٥.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٣٢٧، ح ١٠١٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٣، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٨.

(٥) معجم رجال الحديث ١٣ : ٥٤، الرقم ٨١٩٥.

علي بن إسماعيل وعدمه، ثمّ في المراد بعلي بن إسماعيل الذي يدّعى اتّحاده مع علي بن السندي.

ومنشأ الكلام الأوّل هو أنّ الكشي نقل عن نصر بن الصباح قوله: «إنّ علي بن إسماعيل ثقة، وهو علي بن السندي (السدي) لقب إسماعيل بالسندي (السدي)»[1].

ومنشأ الكلام الثاني أنّ علي بن إسماعيل متعدّد، فهل يراد به علي بن إسماعيل بن عيسى، أو علي بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم التمّار، أو غيرهما.

وزاد في الطين بلّة تعدّد نسخ الكشي بين «السندي» و«السدي» و«السري» ويمكن الاستدلال على وثاقة «علي بن السندي» بهذا العنوان برواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه بلا واسطة في نوادر الحكمة، كما يشهد به ما ورد في التهذيب[2] وغير ذلك من الموارد، ولم تستثن روايته من ابن الوليد وأتباعه بناءً على تماميّة الكبرى كما هو الصحيح، فتثبت وثاقته سواء كان متّحداً مع علي بن إسماعيل أو كان غيره، خصوصاً وأنّ علي بن إسماعيل أيضاً روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى في نوادر الحكمة كما ورد في التهذيب[3] وغيره.

نعم، إذا لم نقبل هذه الكبرى فينحصر إثبات وثاقته بفرض اتّحاده مع علي بن إسماعيل كما نقل عن نصر بن الصباح إذا أُريد به الميثمي الثقة، ولكنّه بعيد؛ لأنّ علي بن إسماعيل في هذه الطبقة ينصرف إلى ابن

---

(١) رجال الكشي : ٤٩٤، الرقم ٣٩٦، ح ١١١٩.

(٢) تهذيب الأحكام ٧ : ٣٦٣، ح ١٤٧٣ / ٩ : ١٢٣، ح ٥٣٣ / ١٠ : ٤٩، ح ١٨٦.

(٣) تهذيب الأحكام ٢ : ١٨٧، ح ٧٤٣.

عيسى كما يظهر من الصدوق في طريقه إلى حريز، فإنّه ذكر فيه علي بن إسماعيل من دون تقييده بابن عيسى، وطريقه إلى زرارة وحريز وحمّاد بن عيسى حيث ذكر فيه علي بن إسماعيل مع تقييده بابن عيسى، والراوي عنه في المورد عبد الله بن جعفر، فلاحظ.

وعلي بن إسماعيل بن عيسى لا دليل على وثاقته إلّا الكبرى المتقدّمة والمفروض عدم قبولها.

نعم، روى عنه الأجلّاء من المشايخ مثل محمد بن علي بن محبوب[١] وعبد الله بن جعفر الحميري[٢] ومحمد بن الحسن بن الصفّار[٣] وسعد بن عبد الله الأشعري[٤] ومحمد بن يحيى العطار[٥]، فإنّ الوارد فيها وإن كان علي بن إسماعيل مطلقاً إلّا أنّك عرفت انصرافه إلى ابن عيسى.

بحث رجالي في توثيق الحسين بن المختار

وأمّا الحسين بن المختار فالظاهر أنّه ثقة؛ لرواية ابن أبي عمير عنه بسند صحيح وكذا البزنطي، كما يظهر من الكافي[٦] ومن عيون أخبار الرضا عليه السلام[٧] ومن الخصال[٨] وغير ذلك، فراجع.

---

(١) تهذيب الأحكام ١ : ١٤٥، ح ٤٠٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٢٣، في طريق إسحاق بن عمّار.

(٣) تهذيب الأحكام ٦ : ١٤٧، ح ٢٥٦.

(٤) تهذيب الأحكام ٢ : ٢١٥، ح ٨٤٤.

(٥) تهذيب الأحكام ٧ : ١٦١، ح ٧١٠.

(٦) الكافي ٢ : ٥٠٢، ح ١.

(٧) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ٢٥، ح ٢٣.

(٨) الخصال ١ : ٢١، ح ٧٥.

مضافاً إلى أنّ العلّامة في الخلاصة قال بعد أن ذكر أنّه واقفي: «وقال ابن عقدة عن علي بن الحسن أنّه كوفي ثقة»[1]، ويمكن الاعتماد عليهما؛ لأنّهما ثقتان وإن لم يكونا من الخاصّة، كما أنّ الظاهر أنّ العلّامة ينقل عن ابن عقدة عن حسٍّ، ويحتمل وصول كتابه إليه.

نعم، قال العلّامة بعد ذلك: «والاعتماد عندي على الأوّل» وظاهره عدم الاعتماد عليه، ولذا ذكره في القسم الثاني من كتابه المختص بالضعفاء ومن يرد قوله أو يقف فيه. ويبدو أنّ ذلك من جهة كونه واقفيّاً، والأصل فيه شهادة الشيخ في رجاله على وقفه[2]، ولكنّها معارضة بشهادة المفيد في الإرشاد في فصل من روى النص على الرضا عليه السلام بالإمامة من أبيه من أهل الورع والعلم والفقه من شيعته.

ويؤيّده ما نقله في الكافي[3] عنه بسند صحيح من وصيّة الكاظم عليه السلام إلى الرضا عليه السلام، وكذا الصدوق رحمه الله في العيون[4]، فراجع. وإن كان يمكن أن يخدش في الأخير بالنقض بزياد بن مروان القندي، فإنّ الصدوق روى عنه بسند صحيح ذلك أيضاً كما في العيون[5]، مع أنّه أنكره بعد ذلك وصار من عمد الواقفة. ويؤيّد وثاقته رواية جماعة من الأجلّاء كتابه، مثل حمّاد بن عيسى كما ذكره النجاشي[6].

---

(١) خلاصة الأقوال : ٣١٥، الرقم١.

(٢) رجال الشيخ الطوسي : ٣٣٤، الرقم ٤٩٧٢.

(٣) الكافي ١ : ٣١٣، ح ٩.

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ٢٥، ح ٢٣ وح ٢٤.

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ٢٥، ح ٢٥.

(٦) رجال النجاشي: ٥٤، الرقم ١٢٣.

الرواية الرابعة: رواية علي بن أسباط، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا دخل شهر رمضان فللّه فيه شرط، قال الله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[1] فليس للرجل إذا دخل شهر رمضان أن يخرج إلاّ في حج أو في عمرة أو مال يخاف تلفه أو أخ يخاف هلاكه، وليس له أن يخرج في إتلاف مال أخيه، فإذا مضت ليلة ثلاث وعشرين فليخرج حيث شاء»[2]، ودلالتها واضحة لكن سندها غير تام.

هذه هي عمدة روايات القول الآخر، وتبيّن أنّ بعضها تام سنداً ودلالةً. وعليه يقع التعارض بين الطائفتين، وهناك عدّة وجوه للجمع بينهما:

الوجه الأوّل: حمل الطائفة الثانية على الكراهة، لصراحة الطائفة الأولى في الجواز وظهور الثانية في الحرمة، فيرفع اليد عن الظهور وتحمل على الكراهة.

وقد أشار الصدوق إلى هذا الجمع في الفقيه، فإنّه بعد أن نقل الروايات الناهية قال: «فالنهي عن الخروج في السفر في شهر رمضان نهي كراهة لا نهي تحريم»[3]، ثمّ ذكر روايات الجواز، وتبعه على ذلك جماعة حتّى ادّعى الإجماع على ذلك وإن كان ذلك محل نظر.

الوجه الثاني: حمل الأولى على صورة وجود الحاجة والثانية على صورة عدم وجودها.

وقد يقال: إنّ في روايات الطائفة الأولى ما ينافي هذا الجمع مثل صحيحة

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٢، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣٩، ح ١٩٦٩.

الحلبي[١]؛ لظهورها في أفضليّة الإقامة وعدم وجوبها في صورة عدم وجود حاجة فيكون السفر في هذه الصورة جائزاً وإن كانت الإقامة أفضل.

بل قد يقال: إنّ في روايات الطائفة الثانية ما ينافيه أيضاً، مثل معتبرة أبي بصير[٢]؛ لظهورها في عدم الجواز حتّى في صورة وجود الحاجة؛ لأنّها استثنت من عدم الجواز موارد أربعة ليس منها مطلق الحاجة فيدخل في المستثنى منه. ونفس الكلام يقال في رواية الحسين بن المختار المتقدّمة.

اللّهم إلّا أن تحمل المستثنيات في هاتين الروايتين على أنّها أمثلة لمطلق الحاجة، ولا يخفى بعده.

والحاصل: أنّ هذا الجمع إنّما يصحّ في مثل صحيحة محمد بن مسلم[٣] من روايات الجواز، ومثل حديث الأربعمائة[٤] من روايات عدم الجواز ممّا كان مطلقاً فيحمل الأوّل على صورة وجود حاجة والثاني على صورة عدم وجودها. هذا مضافاً إلى أنّه جمع تبرّعي لا شاهد له إذا أُريد مطلق الحاجة كما هو الظاهر؛ إذ لا قرينة في هذه الروايات على هذا الجمع.

الوجه الثالث: أن يقال بعدم الجواز في صورة عدم وجود حاجة، والكراهة في صورة وجود حاجة غير ضروريّة، والجواز في صورة وجود حاجة ضروريّة. وكأنّه مقتضى الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم الدالّة على الجواز مطلقاً وبين مثل صحيحة الحلبي الدالّة على أنّ الإقامة أفضل إذا لم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨١، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨١، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨١، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٢، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

تكن هناك حاجة ضروريّة وبين مثل حديث الأربعمائة ممّا دلّ على عدم الجواز مطلقاً، فتحمل الأولى على صورة وجود الحاجة الضروريّة بقرينة قوله في صحيحة الحلبي: «إلّا أن يكون له حاجة لا بدّ له من الخروج فيها أو يتخوّف على ماله»، وقوله في معتبرة أبي بصير: «إلّا فيما أخبرك به خروج إلى مكة أو... الخ»، وحمل قوله في صحيحة الحلبي: «يقيم أفضل» على الأفضليّة التي لا تنافي اللزوم، نظير قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾[1] المحمول على الإلزام.

وعليه فقوله: «يقيم أفضل» ليس صريحاً في جواز الإقامة وجواز السفر مع كون الإقامة أفضل، فيمكن حملها على ما ذكرنا، فتكون الإقامة واجبة والسفر غير جائز في صورة عدم وجود حاجة ضروريّة؛ لما عرفت من أنّ الصحيحة صريحة في جواز السفر في صورة وجود حاجة ضروريّة، وهذا وإن كان يقتضي الالتزام بعدم الجواز في صورة عدم وجود الحاجة الضروريّة مطلقاً، أي: حتّى في صورة وجود حاجة غير ضروريّة إلّا أنّه يمكن إخراجه منها بقرينة ما دلّ على الجواز في صورة وجود حاجة غير ضروريّة، فيكون النهي عنه فيها محمولاً على الكراهة.

والصحيح أن يقال: إنّ جواز السفر وعدم وجوب الإقامة في صورة وجود حاجة ضروريّة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه؛ لدلالة الروايات الصحيحة عليه، مثل صحيحة الحلبي ومعتبرة أبي بصير ومعتبرة الحسين بن المختار، فإنّ الجامع بين المستثنيات المذكورة فيها إمّا الحاجة الضروريّة أو مطلق الحاجة، وعلى التقديرين تدلّ على الجواز في هذه الصورة.

---

(١) سورة الأنفال : ٧٥.

وأمّا صورة عدم الحاجة مطلقاً كأن يسافر للتشهّي أو الفرار من الصوم فيوجد فيها احتمالان:

الاحتمال الأوّل: الجواز مع الكراهة وهو المعروف[1]، ويستدلّ له بصحيحة الحلبي بناءً على أنّ أفضل في قوله عليه السلام: «يقيم أفضل» أفضل تفضيل، فتدلّ على جواز الإقامة وعدمها مع كون الإقامة أفضل فيما إذا لم تكن حاجة ضروريّة، كما تدلّ على الجواز في صورة وجود حاجة ضروريّة مع عدم أفضليّة الإقامة، ويفهم من كون الإقامة أفضل في محل الكلام أنّ السفر مكروه، أي: خلاف الأفضل. وعليه تحمل جميع الروايات الناهية مثل حديث الأربعمائة ومعتبرة أبي بصير ومعتبرة الحسين بن المختار على الكراهة.

ولا يخفى أنّ هذا الحمل يتوقف على أن يكون ما دلّ على الجواز صريحاً فيه حتّى نتصرف في ظاهر النهي ونحمله على الكراهة، وسيأتي أنّها ليست كذلك.

الاحتمال الثاني: عدم الجواز، ويمكن الاستدلال له بأمور:

١ـ معتبرة أبي بصير[2].

٢ـ معتبرة الحسين بن المختار[3].

٣ـ مرسلة علي بن أسباط[4].

---

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٨ : ٣٨١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠ : ١٨١، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٠ : ١٨٣، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٢، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

وهذه الأخبار تدلّ على عدم الجواز في غير الصورة المستثناة فيها، والمتيقّن من ذلك محل الكلام.

وليس في قبال ذلك إلّا أمران:

الأمر الأوّل: مطلقات الجواز، مثل صحيحة محمد بن مسلم، ويتعيّن تقييدها بالأخبار السابقة الدالّة على عدم الجواز في محل الكلام، كما عرفت.

الأمر الثاني: صحيحة الحلبي بناءً على أنّها تدلّ على الجواز في جميع الصور مع أفضليّة الإقامة في محل الكلام. وقد عرفت عدم صراحة الصحيحة في ذلك؛ لاحتمال أن يراد بالأفضليّة معنى ينافي اللزوم، ويشهد لذلك رواية أبي بصير[1] حيث استدلّ الإمام عليه السلام بالآية الشريفة: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[2] الظاهرة في الوجوب والإلزام على أفضليّة الإقامة، بل يشهد له الروايات السابقة الظاهرة جدّاً في عدم الجواز ووجوب الإقامة في محل الكلام.

وقد تقدّم أنّ المتيقّن من ذلك محل الكلام.

وأمّا صورة وجود حاجة عاديّة لا تصل إلى حدّ الضرورة فقد يقال بالجواز فيها بدعوى أنّ ما ذكر في الأخبار السابقة من مستثنيات هي مجرّد أمثلة لمطلق الحاجة لا الضروريّة منها بقرينة ذكر: «السفر إلى مكة» فيها الشامل للعمرة، بل ذكرت العمرة في معتبرة الحسين بن المختار، وكذا روايات تشييع الأخ واستقباله بناءً على أنّ هذه الأمور لا تدخل في الضرورات الدينيّة ولا

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٣، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٧.

(٢) سورة البقرة : ١٨٥.

الدنيويّـة، فيثبت الجواز مع كلّ حاجـة عرفيّـة. لكـن لا يخلـو عـن إشـكال؛ لعـدم إشـارة الروايات إلى ذلـك بالرغم من كثرتهـا وابتلاء المكلّـف بالحاجات العاديّـة مثـل عيادة المرضى وزيـارة الإخوان وغيرهـا ممّا لا يمكـن حصره، فإنّ عدم ذكر شـيء مـن ذلك في المسـتثنيات قـد يمنع مـن التعدّي.

ويؤيّـده روايـة أبـي بصيـر المتقدّمـة الظاهـرة فـي وجـوب الإقامـة وعـدم الخـروج لزيـارة الإمـام الحسـين عليه السلام، ولعلّـه من جهـة قدرتـه على الجمع بين الأمريـن كمـا فـرض فـي الروايـة. وتقـدّم أنّ ما ذكـر فيها مـن أفضليّـة الإقامة لا ينافـي اللزوم.

الآن نرجـع إلى الآيـات القرآنيّة التي قلنا أنّه يمكن الاسـتعانة على تفسـيرها بالروايـات، فنقول: إنّ الروايـات الواردة في مقام تفسـير الآية هي:

١ ـ حديث الأربعمائة[1].

٢ ـ رواية علي بن أسباط[2].

٣ ـ رواية أبي بصير[3].

وهناك روايات أخرى:

مثـل: روايـة عبيـد بـن زرارة قـال: «قلت لأبـي عبـد الله عليه السلام: قـول الله عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[4] قـال: مـا أبينها، من شـهد فليصمه، ومن

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٢، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٢، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨٣، ب ٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٧.

(٤) سورة البقرة : ١٨٥.

سـافر فلا يصمـه»[1].

ومثـل: روايـة زرارة المرويّـة فـي تفسـير العياشـي: «عن أبـي جعفر عليه السلام في قولـه: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[2] قـال: فقـال: مـا أبينها لمن عقلها، قـال: من شـهد رمضـان فليصمه، ومن سـافر فليفطـر»[3] وهي مثل سـابقتها.

ومثـل: روايـة الصبـاح بـن سـيابة المرويّـة أيضـاً فـي تفسـير العياشـي قال: «قلـت لأبـي عبـد الله عليه السلام: إنّ ابـن أبـي يعفـور أمرنـي أن أسـألك عن مسـائل فقـال: ومـا هي؟ قال: يقـول لك: إذا دخل شـهر رمضـان وأنا في منزلـي إلى أن أسـافر، قـال: إنّ الله يقـول: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[4] فمـن دخـل عليـه شـهر رمضان وهو فـي أهله فليس لـه أن يسـافر إلّا لحج أو عمـرة أو في طلـب مـال يخـاف تلفـه»[5]، وهـي بمضمـون روايـة علي بـن أسـباط ونحوها.

ويسـتفاد مـن هذه الروايـات الثـلاث الأولى دلالـة الآية الشـريفة على عدم جـواز السـفر إذا دخـل أو حضر شـهر رمضـان وهو حاضر فـي بلده.

وقـد **يقـال:** إنّ هـذا يتلائـم مع الاحتمـال الثانـي المتقـدّم فـي تفسـير الآية والـذي يكون مفـاد الآية علـى ضوئه: «مـن أدرك منكـم الشـهر فليصمه» أي: مـن كان حيّـاً عالمـاً بدخـول الشـهر يجب عليـه صومـه، فإنّـه بنـاءً علـى هذا يجـب على المكلّف الصوم إذا أدرك الشـهر، وهو مشـروط بالحضر؛ إذ لا يصحّ

---

(١) الكافي ٤ : ١٣٦، ح ١.

(٢) سورة البقرة : ١٨٥.

(٣) مستدرك الوسائل ٧ : ٣٧٣، ح ٢.

(٤) سورة البقرة : ١٨٥.

(٥) مستدرك الوسائل ٧ : ٣٧٧، ح ١.

في السفر فيجب على المكلّف تحصيل ذلك، فإذا كان مسافراً وجب عليه الحضور، وإذا كان حاضراً لا يجوز له السفر حتّى يأتي بما وجب عليه، بخلاف الاحتمال الأوّل بمعنى: «من كان حاضراً في بلده في الشهر وجب عليه الصوم»، فيكون الحضر شرطاً في وجوب صوم الشهر فلا يجب عليه تحصيله نظير: «إذا كنت مسافراً وجب التقصير في الصلاة»، فلا يجب الحضور إن كان مسافراً ويجوز له السفر إن كان حاضراً.

ولكنّك خبير بأنّ أخذ الحضر شرطاً في وجوب الصوم لا يعني إلّا أنّه على تقدير الحضر يجب الصوم، وليس فيه دلالة على جواز الحضر أو وجوبه (جواز السفر أو عدم جوازه)، ففي المثال السابق لا دلالة لمجرّد تعليق وجوب التقصير على السفر على جواز السفر وعدم وجوبه، وإنّما هذا شيء يفهم من الخارج. نعم، لا يمكن أن يكون واجباً من قبل الوجوب المشروط به، أمّا أن يكون واجباً بقطع النظر عن ذلك فلا ينافيه أخذه شرطاً في الوجوب.

وعليه فما تدلّ عليه الروايات السابقة من عدم جواز السفر ووجوب الحضر إذا دخل عليه شهر رمضان في بلده لا ينافي الاحتمال الأوّل، بل يتلائم معه أيضاً بأن يقال: إنّ الحضر شرط في وجوب الصوم وهذا لا ينافي كونه واجباً كما تدلّ عليه الروايات، ومرجعه إلى أنّ المكلّف يجب عليه الحضور في بلده في الشهر ولا يجوز له السفر، فإذا فعل ذلك وجب عليه الصوم، وإذا عصى وسافر وجب عليه الإفطار.

وهذا هو مفاد رواية عبيد بن زرارة المرويّة في الكافي: «ما أبينها، من

شـهد فليصمه، ومن سـافر فلا يصمه» نظير: «من اسـتطاع فليحج» فالحضور شـرط لوجوب الصوم كما أنّ السـفر شـرط لوجـوب الإفطار.

نعـم، الظاهـر أنّ الحضـر إذا كان واجباً فهـو إنّمـا يجـب مـن جهـة الصوم ولأجلـه، وأمّـا بقطع النظر عن ذلك لا وجـه لوجوبه ظاهراً، وهـذا معناه أنّ هذه الروايـات الدالّة على وجـوب الحضور وعدم جواز السـفر تكـون ظاهرة في أنّ ذلك مـن جهة وجوب الصوم، وهـذا يتلائم مع الاحتمال الثانـي، كما لا يخفى.

نعـم، لازم ذلـك وجـوب تحصيـل الحضـور، فـإذا كان مسـافراً وجـب عليه الحضـور وهـذا ممّا لا يلتزم بـه، لكن الظاهـر أنّ كلّ هذه الروايات ليسـت تامّة سـنداً فيشـكل التعويل عليهـا في تفسـير الآية.

نعـم، الروايـات السـابقة الدالّة علـى عدم الجـواز في غيـر موارد الاسـتثناء التامّـة سـنداً تـدلّ علـى مـا ذكـر، فإنّهـا وإن لـم تـرد فـي مقـام تفسـير الآيـة الشـريفة إلّا أنّهـا تـدلّ على وجـوب الإقامة وعدم جـواز السـفر، والمفروض أنّ وجـوب الحضر والإقامـة إنّما هو بمـلاك تفويت الصـوم الواجب ممّـا يعني أنّ وجوبه ناشـئ من وجـوب الصوم، فلا يمكـن أن يكون وجوب الصوم مشـروطاً به، وبذلك يسـتبعد احتمال الوجوب المشـروط، أي: كون الحضر من شـرائط الوجـوب، ويتعيّـن أن يكون من شـرائط الوجـود، فتأمّل.

اللّهـم إلّا أن يقـال: ـ كما في المستمسـك[1] ـ إنّ الحضر إذا كان من شـرائط الوجـود فهو لم يؤخذ شـرطاً علـى نحو يجب تحصيله كسـائر شـرائط الوجود، بـل أُخذ بنحو لا يجـب تحصيله.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٨١.

وفيه: أنّه لا وجه لذلك إلّا ما بنى عليه من جواز السفر.

والحاصل: أنّ ظاهر الأدلّة عدم جواز السفر ووجوب الإقامة وأنّ هذا بملاك تفويت الصوم الواجب، ومعنى ذلك أنّ الحضر لا بدّ أن يكون ممّا يجب تحصيله، ويترتّب على ذلك وجوب الحضور على المسافر كما يحرم على الحاضر السفر، فهل يلتزم بذلك؟ الظاهر عدم الالتزام بذلك؛ لقيام الدليل على عدم الوجوب، فمضافاً إلى التسالم عند أصحابنا أنّ ذلك يستفاد من بعض الأخبار مثل مرسلة ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله عزّ وجلّ تصدّق على مرضى أمّتي ومسافريها بالتقصير والإفطار، أيسرُّ أحدكم إذا تصدّق بصدقة أن ترد عليه»[1]، وكذا رواية يحيى بن أبي العلا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصائم في السفر في شهر رمضان كالمفطر فيه في الحضر، ثمّ قال: إنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله أصوم شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا، فقال: يا رسول الله إنّه عليّ يسير، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله عزّ وجلّ تصدّق على مرضى أمّتي ومسافريها بالإفطار في شهر رمضان، أيحبُّ أحدكم لو تصدّق بصدقة أن ترد عليه»[2]، ومعتبرة السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ الله عزّ وجلّ أهدى إليّ وإلى أمّتي هديّة لم يهدها إلى أحد من الأمم كرامةً من الله لنا، قالوا: وما ذلك يا رسول الله؟ قال: الإفطار في السفر والتقصير في الصلاة، فمن لم يفعل ذلك فقد ردّ على

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٤، ب ١ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٥، ب ١ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ٥.

الله ﷻ هديّته»[١]، فإنّه إذا كانت وظيفة المسافر أن يحضر ويصوم فلا بدّ أن يكون الإفطار له هديّة وصدقة على تقدير ترك هذه الوظيفة والعصيان، وهو كما ترى. وكذا قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾[٢] يستفاد منه أنّ المسافر وظيفته القضاء لا الصوم، فلو كانت وظيفته الصوم بعد الحضور فلا بدّ أن يكون القضاء مترتّباً على ترك هذه الوظيفة والعصيان، وهو خلاف الظاهر؛ لأنّ القضاء في الآية مترتّب على السفر فقط لا عليه وعلى ترك الوظيفة.

والحاصل: أنّه بناءً على وجوب الحضور لا بدّ أن يقال: المسافر يجب عليه الحضور للصوم، فإن عصى فلا يجوز له الصوم في السفر ويجب عليه القضاء، وهذا خلاف ظاهر الأدلّة. والظاهر أنّه لا مانع من الالتزام بعدم الوجوب إذا دلّ عليه الدليل، ويكون عدم جواز الخروج يقتضي الالتزام بوجوب الصوم على الحاضر إذا سافر في الشهر؛ لأنّ سفره سفر معصية فيجب عليه الإتمام والصوم، وهذا أيضاً لا يلتزمون به.

وقد يقال: بأنّ ما دلّ على وجوب الإتمام والصوم في سفر المعصية ليس له إطلاق يشمل مثل هذا السفر، فتأمّل.

وعلى كلّ حال، فالمسألة لا تخلو عن إشكال، واللازم مراعاة الاحتياط بترك السفر إذا كان لمجرّد التشهّي أو الفرار من الصوم.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٧، ب ١ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ١٣.

(٢) سورة البقرة : ١٨٥.

مسألة ٢٦: المدّ ربع الصاع، وهو ستمائة مثقال وأربعة عشر مثقالاً وربع مثقال، وعلى هذا فالمدّ مائة وخمسون مثقالاً وثلاثة مثاقيل ونصف مثقال وربع ربع المثقال، وإذا أعطى ثلاثة أرباع الوقيّة من حُقّة النجف فقد زاد أزيد من واحد وعشرين مثقالاً؛ إذ ثلاثة أرباع الوقيّة مائة وخمسة وسبعون مثقالاً.

فصل

في موارد وجوب القضاء دون الكفارة

فصل
في موارد وجوب القضاء دون الكفارة

يجب القضاء دون الكفارة في موارد:

أحدها: ما مرّ من النوم الثاني بل الثالث وإن كان الأحوط فيهما الكفارة أيضاً خصوصاً الثالث(١).

الثاني: إذا أبطل صومه بالإخلال بالنيّة مع عدم الإتيان بشيء من المفطرات أو بالرياء أو بنيّة القطع أو القاطع كذلك(٢).

---

(١) تقدّم الكلام عن ذلك في المسألة (٥٦) في فصل فيما يجب الإمساك عنه، وتبيّن أنّ الصحيح ما ذكره الماتن قدس سره من عدم وجوب الكفارة ووجوب القضاء، فراجع.

الإخلال بنيّة الصوم مع عدم الإتيان بالمفطر

(٢) لتحقيق المسألة لا بدّ من الكلام في أمرين:

الأمر الأوّل: في أنّ موضوع الكفارة هل هو مطلق الإفطار كما هو ظاهر السيد الخوئي قدس سره أو أنّه الإفطار الحاصل باستعمال المفطر كما هو ظاهر المستمسك؟

قد يستدلّ للأوّل بالروايات التي ترتّبت فيها الكفارة على عنوان الإفطار، مثل:

١ـ صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل أفطر من

شـهر رمضـان متعمّـداً يومـاً واحـداً مـن غير عـذرٍ، قـال: يعتـق نسـمة، أو يصوم شـهرين متتابعيـن، أو يطعم سـتين مسـكيناً، فإن لم يقـدر تصدّق بمـا يطيق»[١].

٢ـ صحيحـة جميـل بن درّاج، عـن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُـئل عن رجل أفطـر يومـاً مـن شـهر رمضـان متعمّـداً، فقـال: إنّ رجـلاً أتـى النبـي صلى الله عليه وآله فقال: هلكـت يـا رسـول الله، فقال: ومـا لك؟ قـال: النار يا رسـول الله، قـال: وما لك؟ قـال: وقعـت على أهلي، قـال: تصدّق واسـتغفر (ربّـك)، فقال الرجـل: فوالّذي عظّـم حقّـك مـا تركت فـي البيـت شـيئاً لا قليـلاً ولا كثيـراً، قـال: فدخـل رجل مـن النـاس بمكتل مـن تمر فيه عشـرون صاعـاً يكون عشـرة أصـوع بصاعنا، فقـال له رسـول الله صلى الله عليه وآله: خـذ هذا التمـر فتصدّق بـه، فقال: يا رسـول الله على مـن أتصـدّق به وقـد أخبرتـك أنّه ليـس في بيتـي قليـل ولا كثير؟ قـال: فخذه وأطعمـه عيالك واسـتغفر الله، قال: فلمّـا خرجنا قال أصحابنا: إنّـه بدأ بالعتق، فقال: أعتـق أو صم أو تصـدّق»[٢].

٣ـ موثقـة عبـد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سـألته عن رجـل أفطر يوماً من شـهر رمضان متعمّداً، قال: يتصدّق بعشـرين صاعـاً ويقضي مكانه»[٣].

٤ـ معتبـرة محمد بـن النعمان، عن أبـي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُـئل عن رجل أفطـر يومـاً من شـهر رمضـان، فقـال: كفارته جريبـان من طعـام، وهو عشـرون صاعاً»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٤، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٧، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٦.

٥ـ صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً، قال: عليه خمسة عشر صاعاً لكلّ مسكين مدٌّ بمدّ النبي صلى الله عليه وآله أفضل»[١].

٦ـ معتبرة المشرقي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أيّاماً متعمّداً، ما عليه من الكفارة؟ فكتب: من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً فعليه عتق رقبة مؤمنة، ويصوم يوماً بدل يوم»[٢].

وقد يستدلّ للثاني بالروايات التي ترتّبت فيها الكفارة على استعمال المفطر، مثل:

١ـ صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل وقع على أهله في شهر رمضان فلم يجد ما يتصدّق به على ستين مسكيناً، قال: يتصدّق بقدر ما يطيق»[٣].

٢ـ رواية إدريس بن هلال، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن رجل أتى أهله في شهر رمضان، قال: عليه عشرون صاعاً من تمر، فبذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وآله الرجل الذي أتاه فسأله عن ذلك»[٤].

٣ـ رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «سألته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في رمضان ما عليه؟ قال: عليه القضاء وعتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٨.

ستين مسكيناً، فإن لم يجد فليستغفر الله»[١].

٤ـ موثقة سماعة قال: «سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل، قال: عليه إطعام ستين مسكيناً مدٌّ لكلّ مسكين»[٢].

٥ـ موثقة سماعة الثانية قال: «سألته عن رجل أتى أهله في شهر رمضان متعمّداً، قال: عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم، ومن أين له مثل ذلك اليوم»[٣].

قد يقال: بترجيح الثاني وحمل الإفطار في الطائفة الأولى على الإفطار الحاصل باستعمال المفطر بقرينة الثانية، ويشهد لذلك: ذهاب البعض إلى أنّ «أفطر» في الأولى يراد بها خصوص الأكل والشرب في مقابل ذهاب آخر إلى أنّ المراد بها مطلق المفطرات المعروفة ممّا يكشف عن اتّفاقهما على أنّ الكفارة موضوعها استعمال المفطر وإن اختلفا في الإطلاق والتقييد.

وفيه: أنّ روايات الطائفة الثانية ليس فيها دلالة على أنّ موضوع الكفارة هو استعمال المفطر في مقابل الاحتمال الآخر، بل غاية ما تدلّ عليه هو ترتّب الكفارة على ذلك، ومن الواضح أنّ ذلك لا ينافي كون الموضوع هو مطلق ما يكون مفطراً؛ إذ لا إشكال في أنّ استعمال المفطر يكون مفطراً، فترتّب الكفارة عليه ليس دليلاً على عدم كون الموضوع مطلق الإفطار.

والحاصل: يوجد في الأدلّة ما يدلّ على ترتّب الكفارة على الإفطار، فإذا فرض صدق ذلك من غير استعمال المفطر وجبت الكفارة، وما دلّ على

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٨، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٩، ب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٣.

ترتّبها على استعمال المفطرات لا ينافي ذلك، كما عرفت.

الأمر الثاني: هل يصدق الإفطار في المقام أو لا؟

يظهر من بعض الروايات صدق الإفطار بمجرّد الإخلال بالنيّة ولا يتوقف على استعمال المفطر، مثل موثقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يكون عليه أيّام من شهر رمضان ويريد أن يقضيها، متى يريد أن ينوي الصيام؟ قال: هو بالخيار إلى أن تزول الشمس، فإذا زالت الشمس فإن كان نوى الصوم فليصم، وإن كان نوى الإفطار فليفطر، سُئل: فإن كان نوى الإفطار يستقيم أن ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس؟ قال: لا»[١] لظهورها في أنّه إذا نوى الإفطار حتّى دخل الزوال فهو مفطر ولا يجوز له الصوم، وهو يعني تحقّق الإفطار بنيّة الإفطار وعدم نيّة الصوم.

كما أنّه يظهر من بعض آخر العكس، مثل صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام: إذا لم يفرض الرجل على نفسه صياماً ثمّ ذكر الصيام قبل أن يطعم طعاماً أو يشرب شراباً ولم يفطر فهو بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر»[٢]، فإنّ قوله: «إذا لم يفرض الرجل على نفسه صياماً» إشارة إلى الإخلال بالنيّة بتركها ومع ذلك جوّز الإمام عليه السلام له الصيام إذا لم يأكل ولم يشرب، وهو ظاهر في أنّ الموجب للإفطار والمانع من الصوم هو الأكل والشرب وأنّ الإخلال بالنيّة ليس كذلك.

ويشهد للثاني أنّ عنوان «المفطر» لا يساوق عنوان «المبطل»، فقد يكون الشيء مبطلاً لكنّه ليس مفطراً؛ لأنّ الإفطار عبارة عن نقض الإمساك

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣، ب ٢ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١١، ب ٢ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٥.

بتنـاول المفطـر، وهـو إنّمـا يصـدق علـى الأكل ـ مثـلاً ـ المسـبوق بالعـدم، أي: الإمسـاك، فمـن أكل بعـد إمسـاك يكون مفطـراً، وأمّا مجـرّد عـدم النيّة أو الإخـلال بها فلا يوجب صـدق الإفطار، وإنّما يوجب صدق الإبطال والفسـاد.

وحينئذٍ إن رجّحنـا الثانـي فالمسـألة واضحـة، أي: عـدم وجـوب الكفـارة لعـدم صـدق موضوعها فـي المقـام، وإن لـم نرجّح الثانـي فلا أقلّ من الشـك والتـردّد فـي الصدق، وهـو يكفي لنفـي الكفـارة لعدم إحـراز صـدق موضوعها.

وأمّـا مـا ذكـره السـيد الخوئـي ﴿قدس سره﴾[1] من صـدق أنّـه صائم فـلا يمكننـا قبوله مطلقـاً؛ لأنّ الصـوم مـن العناويـن القصديّـة التـي يتوقـف صدقها علـى القصد والنيّـة، ولا يصـدق علـى مجـرّد تـرك المفطـرات مع عـدم النيّـة والقصـد حتّـى علـى نحـوٍ باطـل؛ لأنّ النيّة مقوّمـة لذات العمـل. نعم، مثـل الريـاء ممّا يكون عدمـه معتبـراً في العمـل شـرعاً وليـس مقوِّماً لـذات العمـل يصحّ فيـه كلامه، فـلا يمنع مـن صـدق الصـوم وإنّمـا يمنع مـن صحّته.

وعلـى كلّ حـال، فالظاهـر أنّ الإفطار لا يصـدق على مجرّد الإخـلال بالنيّة سـواء صـدق الصـوم كما في الريـاء أو لم يصـدق كما فـي ترك النيّـة والقصد.

فـإن قلـت: إذا كان الإخـلال بالنيّـة مبطـلاً للصـوم وكان اسـتعمال المفطـر مسـبوقاً بالإخـلال بالنيّـة فـلا يكـون الأكل والشـرب ـ مثـلاً ـ مبطـلاً؛ لتحقّق بطـلان الصـوم فـي مرتبـة أسـبق عليه، فمـا معنـى عدّهـا مـن المبطلات؟

قلنـا: المـراد أنّ هذه الأمور لها شـأنيّة الإبطال والإفسـاد، وقد تكـون فعليّته فـي بعـض المـوارد كمـا فـي الجاهـل بالحكـم أو الموضـوع، فـإذا كان جاهـلاً بمبطليّـة الارتمـاس أو بموضوعـه فإنّـه إذا ارتمس يكون ارتماسـه مبطـلاً، وأمّا

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٤١٣.

الثالث: إذا نسي غُسل الجنابة ومضى عليه يوم أو أيّام كما مرَّ(١).

إذا لم يرتمس فلا يبطل صومه حتّى إذا نوى الارتماس، وقد لا تكون فعليّةً كما في العالم بالحكم والموضوع، فإنّ صومه يبطل بمجرّد القصد إلى استعمال المفطر، فإذا استعمله لا يكون مبطلاً لتحقّق الإبطال قبله بالنيّة، وحينئذٍ يصحّ أن يقال: إنّ الارتماس له شأنيّة الإبطال دائماً غايته أنّها قد تكون فعليّة وقد لا تكون.

وعلى كلّ حال، فالظاهر أنّ الإخلال بالنيّة سواء كان بعدم النيّة أصلاً أو بعدم قصد القربة أو بنيّة القطع أو القاطع لا يوجب إلّا بطلان الصوم، لا الإفطار الذي تترتّب عليه الكفارة.

(١) تقدّم الكلام عن ذلك في المسألة (٥٠) في فصل ما يجب الإمساك عنه، وتبيّن أنّ ذلك يوجب البطلان للنص الخاص فيجب القضاء، وأنّ ذلك من مختصّات شهر رمضان كما يختصّ بغُسل الجنابة.

نعم، لولا النص الخاص لكان مقتضى القاعدة عدم القضاء؛ لأنّ مبطلات الصوم معدودة وليس منها ما ذكر. نعم، منها تعمّد البقاء على الجنابة، ولكنّه لا يصدق في المقام لفرض النسيان، كما لا يصدق إذا كان جنباً فنام حتّى أصبح.

وأمّا الكفارة فلا تجب لعدم الدليل، بل قد يستظهر من نصوص المسألة التي اقتصرت على القضاء عدم وجوبها، بل تقدّم أنّ الكفارة نوع من العقوبة التي لا تناسب النسيان.

الرابع: من فَعَل المفطر قبل مراعاة الفجر ثمّ ظهر سبق طلوعه وأنّه كان في النهار سواء كان قادراً على المراعاة أو عاجزاً عنها لعمى أو حبس أو نحو ذلك أو كان غير عارف بالفجر، وكذا مع المراعاة وعدم اعتقاد بقاء الليل بأن شكّ في الطلوع أو ظنّ فأكل ثمّ تبيّن سبقه، بل الأحوط القضاء حتّى مع اعتقاد بقاء الليل، ولا فرق في بطلان الصوم بذلك بين صوم رمضان وغيره من الصوم الواجب والمندوب(١)

الإتيان بالمفطر قبل مراعاة الفجر ثمّ تبيّن سبق طلوعه

(١) هذا الحكم في الجملة ممّا لا خلاف فيه ظاهراً، بل نقل دعوى الإجماع عن السيد والشيخ وابن زهرة[١].

والكلام تارةً يقع بلحاظ مقتضى القاعدة، وأخرى بلحاظ النصوص الخاصة:

أمّا الأوّل فالصحيح أنّ القاعدة تقتضي وجوب القضاء عند تبيّن الخلاف؛ لأنّ الصوم عبارة عن الإمساك عن المفطرات في الوقت المخصوص، والمفروض عدم تحقّق ذلك؛ لعدم إمساكه عن بعضها في بعض الوقت، فلا يكون ما جاء به مجزياً فيجب القضاء؛ لأنّه تابع لفوت الفريضة وقد فاتت حسب الفرض.

وفي المقابل نسب إلى المشهور أنّ القاعدة تقتضي عدم وجوب القضاء؛ للأصل حيث تمسّك به لنفي القضاء عن العاجز بعد دعوى عدم شمول

---

(١) الانتصار : ١٨٩، المسألة ٨٦ / الخلاف ٢ : ١٧٤، المسألة ١٤ / غنية النزوع : ١٣٩.

نصـوص الباب له، فـإنّ الظاهر من ذلك أنّـه لولا النصـوص الخاصة في حالة القـدرة لـكان مقتضى الأصل عدم القضـاء أيضاً.

لكـن التمسـك بالأصـل لنفي القضـاء بقطـع النظر عـن النصـوص الخاصة لا وجـه لـه بعـد قيـام الدليـل علـى مفطريّـة الأكل وأنّـه يوجـب فسـاد الصوم إذا حصـل في الوقـت المحدّد، ولعلّ المشـهور لا يرى شـموله للمقـام ممّا كان الجهـل فيـه بالموضـوع، فإنّه حينئـذٍ يصـحّ الرجوع إلـى الأصل.

لكنّـك عرفـت فيمـا سـبق أنّ عـدم شـمول دليـل المفطريّـة للجاهـل ـ إذا سُـلّم ـ فهـو يختـص بالجاهـل بالحكـم؛ لاختصـاص الدليـل المدّعـى دلالتـه علـى عدم القضاء بـه، مثل رواية أبـي بصيـر وزرارة قالا: «سـألنا أبا جعفر عليه السلام عـن الرجل أتى أهله في شـهر رمضـان، أو أتى أهلـه وهو مُحرم وهـو لا يرى إلّا أنّ ذلـك حـلال له، قـال: ليس عليه شـيء»[1]. وعليـه يصحّ أن يقـال: لا دليل علـى تقييد دليـل المفطريّـة بغيـر الجاهـل بالموضوع حتّـى إذا سـلّمنا تقييده بغيـر الجاهـل بالحكـم، فلا مجـال للأصل.

فالصحيـح: أنّ القاعـدة عـدم الإجـزاء والقضـاء حتّـى مع عـدم النصـوص الخاصـة. نعـم، الأمر بالنسـبة إلى الكفـارة على العكـس، فـإنّ مقتضى الأصل عـدم وجوبها مـع عـدم الدليل.

وأمّا بلحاظ النصوص فقد استدلّ على وجوب القضاء بعدّة روايات مثل:

١ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنّه سُـئل عن رجل تسـحّر ثمّ خرج من بيتـه وقد طلع الفجر وتبيّن، فقال: يتمّ صومـه ذلك ثمّ ليقضه»[2].

(١) وسائل الشيعة ١٣ : ١٠٩، ب ٢ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٥، ب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

٢ـ موثقة سماعة قال: «سألته عن رجل أكل أو شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان، قال: إن كان قام فنظر فلم يَرَ الفجر فأكل ثمّ عاد فرأى الفجر فليتمّ صومه ولا إعادة عليه، وإن كان قام فأكل وشرب ثمّ نظر إلى الفجر فرأى أنّه قد طلع الفجر فليتمّ صومه ويقضي يوماً آخر؛ لأنّه بدأ بالأكل قبل النظر فعليه الإعادة»[1].

٣ـ صحيحة معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: آمر الجارية أن تنظر طلع الفجر أم لا فتقول: لم يطلع بعد، فآكل ثمّ أنظر فأجد قد كان طلع حين نظرت، قال: اقضه، أما أنّك لو كنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء»[2].

والأولى وإن كانت مطلقة إلّا أنّها محمولة على صورة عدم المراعاة جمعاً بينها وبين الموثقة الصريحة في عدم القضاء مع المراعاة.

وأمّا الثالثة فهي ظاهرة في وجوب القضاء مع المراعاة بواسطة الجارية، فتدلّ على وجوبه مع عدم المراعاة أصلاً كما هو المفروض في المقام بطريق أولى، خصوصاً بعد قوله عليه السلام: «أما أنّك لوكنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء».

والحاصل: أنّ المعروف دلالة هذه الروايات على وجوب القضاء مع عدم المراعاة بنفسه سواء لم يراع أصلاً أو راعى بتوسط مثل الجارية، وعلى عدم وجوب القضاء مع المراعاة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٥، ب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٨، ب ٤٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

ثمّ إنّ الكلام يقع في عدّة أمور:

الأمر الأوّل: قد يستشكل في دلالة الروايات على عدم القضاء مع المراعاة بعد تسليم دلالتها على القضاء مع عدم المراعاة.

أمّا موثقة سماعة فبدعوى أنّه لم يفرض فيها تبيّن الخلاف، فإنّ الموجود فيها: «ثمّ عاد فرأى الفجر»، وهذا لا يعني تبيّن أنّ الفجر كان طالعاً حين أكله، فلعلّه لم يعلم بذلك وإن احتمله. وعليه يكون مورد الحكم بعدم القضاء هو من نظر فلم يرَ الفجر فأكل، ثمّ خرج فنظر فرآه طالعاً، وهذا غير محل الكلام، فلا تدلّ عليه.

ويشهد له اختلاف التعبير في مورد عدم القضاء إذ ورد: «فرأى الفجر» عنه في مورد وجوب القضاء إذ ورد: «فرأى أنّه قد طلع».

وأمّا صحيحة معاوية بن عمّار فلأنّ قوله عليه السلام في ذيلها: «أمّا أنّك لو كنت أنت الذي... الخ» لا ظهور له ـ أيضاً ـ في النظر إلى حالة تبيّن الخلاف الذي هو محل الكلام؛ لاحتمال أن يراد به أنّك لو نظرت بنفسك وفحصت لتبيّن لك الحال، فإمّا يتبيّن طلوعه فلا تأكل أو عدم طلوعه فتأكل، وعلى كلا التقديرين لم يكن عليك شيء، فنفي القضاء في الرواية لم يثبت في حقّ من نظر فلم يرَ فأكل وتبيّن الخلاف حتّى يستدلّ به في المقام، بل هو ثابت في حقّ من نظر بنفسه واطّلع على واقع الحال من الطلوع أو عدم الطلوع فلا يبتلي بمسألة القضاء.

ولعلّه لذلك ذهب الماتن قدس سره إلى وجوب القضاء حتّى مع المراعاة، كما سيأتي.

أقول: أمّا الموثقة فالإنصاف أنّ ما ذكر فيها من احتمال بعيدٌ جدّاً؛ لأنّ

السؤال وقع عن رجل أكل أو شرب بعد طلوع الفجر، أي: أنّه فرض فيه تبيّن الخلاف، فأجاب الإمام عليه السلام بالتفصيل بين ما إذا قام فنظر فلم يرَ فأكل وبين ما إذا قام فأكل ثمّ نظر، وحكم بعدم القضاء في الأوّل وبالقضاء في الثاني، وهذا يعني أنّ المفروض في شقّي التفصيل تبيّن الخلاف، فلا مجال لافتراض أن يكون الأكل قبل الطلوع وجعله احتمالاً في الرواية.

وأمّا الصحيحة فما ذكر خلاف الظاهر؛ لقوّة احتمال أن يكون نظرُ الإمام عليه السلام في هذا المقطع من الرواية إلى نفس ما فرض في المقطع الأوّل، أي: تبيّن الخلاف مع بيان الفرق بين نظر الجارية ونظر الإنسان بنفسه، وأنّ تبيّن الخلاف في الأوّل يوجب القضاء دونه في الثاني.

فالصحيح: أنّ دلالة الموثقة ـ على الأقل ـ على عدم القضاء مع المراعاة وتبيّن الخلاف تامّة.

الأمر الثاني: لا إشكال في دلالة الروايات المتقدّمة على وجوب القضاء مع عدم المراعاة في صورة القدرة، فهل يستفاد منها ذلك في صورة العجز عن المراعاة فيجب القضاء على العاجز إذا تبيّن الخلاف كالقادر أو لا؟

نسب إلى المشهور نفي القضاء عنه، وعن الرياض نفي وجدان الخلاف فيه[١]، وذهب جماعة إلى وجوب القضاء كالقادر[٢]، ويبدو من كلماتهم أنّ منشأ الخلاف هو الاختلاف في إطلاق النصوص وعدمه، فالمشهور يرى الاختصاص ويرجع إلى الأصل لنفي القضاء، في حين أنّ الآخرين يرون الإطلاق ويستدلّون به على القضاء.

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٩٣ / مستند الشيعة ١٠ : ٢٨٤.

(٢) مستند الشيعة ١٠ : ٢٨٥.

وعلى كلّ حال، لا بدّ من ملاحظة النصوص، فنقول:

أمّا موثقة سماعة فقد يقرّب إطلاقها للعاجز بدعوى أنّ التعليل في ذيلها: «لأنّه بدأ بالأكل قبل النظر فعليه الإعادة» يشمل بإطلاقه العاجز ولا موجب لتخصيصه بالقادر، كما إذا قلت في مقام تعليل بطلان صلاة من لم يتوضأ: «لأنّه بدأ بالصلاة قبل أن يتوضأ»؛ إذ لا يفهم الاختصاص بالقادر على الوضوء، فهي أشبه بالشرطيّة التي تشمل العاجز.

وفيه: أنّ مورد الرواية ـ كما يظهر من صدرها: «إن كان قام فنظر فلم يرَ الفجر فأكل» ـ القادر على النظر، وتدلّ على أنّ هذا الناظر إن كان نظر قبل الأكل فلا قضاء عليه وإن كان أكل قبل النظر فعليه القضاء، فهي تتحدّث عن القادر ولا تشمل العاجز.

وأمّا التعليل فالظاهر أنّ الضمير في قوله: «لأنّه بدأ بالأكل قبل النظر» يرجع إلى القادر الذي هو مورد الرواية لا إلى مطلق المكلّف، وحينئذٍ يكون التعليل خاصّاً به ولا يشمل العاجز، ولا أقلّ من الشك في شمولها له، فلا يصحّ الاستدلال بها في العاجز.

وأمّا صحيحة معاوية بن عمّار فقد يقرّب الإطلاق فيها بأنّ المستفاد من ذيلها: «أما أنّك لو كنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء» حصر نفي القضاء بما إذا نظر بنفسه، فتدلّ على ثبوت القضاء في غير هذه الحالة ومنه العاجز، ومنه أيضاً ما ذكر في السؤال من الاعتماد على نظر الجارية.

وفيه: أنّ السؤال إنّما هو عن القادر بقرينة قول السائل: «ثمّ أنظر فأجد قد كان طلع حين نظرت»، والإمام عليه السلام في مقام الجواب فصّل في مورد

السؤال ـ أي: القادر ـ بين أن يعتمد على نظره وبين أن يعتمد على نظر الجارية، فلا يستفاد منها إلّا وجوب القضاء على القادر التارك للنظر إذا تبيّن الخلاف.

نعم، يمكن إثبات وجوب القضاء على العاجز بمقتضى القاعدة على ما تقدّم، بل قد يقال: إنّ إطلاق صحيحة الحلبي شامل له؛ لأنّ قوله: «ثمّ خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبيّن» ليس فيه دلالة على أنّه كان قادراً على النظر.

نعم، القادر على النظر إذا نظر وتبيّن الخلاف خارج عن إطلاقها للروايات السابقة.

فإن قلت: إنّ هذه الصحيحة لم يفرض فيها تبيّن الخلاف فتكون أجنبيّة عن محل الكلام.

قلت: الظاهر أنّه مفروض فيها وإن لم يصرّح به بقرينة الحكم بوجوب القضاء، فإنّ ما أوجب السؤال لا بدّ أن يكون إمّا تبيّن الخلاف أو الشك فيه وإلّا فلا وجه للسؤال، ومن الواضح أنّه مع الشك في طلوع الفجر حين الأكل لا يحكم بالقضاء خصوصاً مع جريان استصحاب عدم الطلوع حين الأكل المعلوم التأريخ، فيكون وجوب القضاء قرينة على فرض تبيّن الخلاف.

الأمر الثالث: في أنّ الحكم بعدم وجوب القضاء مع المراعاة وتبيّن الخلاف هل يشمل جميع حالات المراعاة ـ من اعتقاد عدم طلوع الفجر والظنّ بذلك والشك فيه ـ أو يختص بصورة الاعتقاد؟

ظاهر المتن عدم ثبوت هذا الحكم لغير حالة الاعتقاد، فيجب القضاء إذا ظنّ أو شك في طلوعه وأكل ثمّ تبيّن الخلاف بل ذهب إلى الاحتياط

بالقضاء في حالة الاعتقاد. ويمكن أن يكون الاحتياط من جهة التشكيك في دلالة الروايات على عدم القضاء مع المراعاة مطلقاً حتّى مع الاعتقاد، على ما تقدّم في الأمر الأوّل وتقدّم جوابه.

فالصحيح: دلالة الروايات على عدم وجوب القضاء مع المراعاة كما تدلّ على وجوبه مع عدم المراعاة، ومن الواضح أنّ صورة اعتقاد بقاء الليل هي القدر المتيقّن من الحكم بعدم القضاء مع المراعاة، ولذا يقع الكلام في اختصاص هذا الحكم بها أو شموله لحالة الظن والشك؟

قد يقال: بالاختصاص لعدم شمول نصوص الباب لصورة الاعتقاد.

أمّا الموثقة فلأنّ الظاهر من التفريع في قوله: «فنظر فلم يَرَ الفجر فأكل» أنّ عدم الرؤية مترتّب على النظر، فلا بدّ أن يراد بعدم الرؤية شيء لم يكن موجوداً قبل النظر حتّى يصدق ترتّبه عليه، ومن الواضح أنّ الشك ليس كذلك لوجوده قبله، فلا بدّ أن يراد به الاعتقاد والاطمئنان بعدم طلوع الفجر.

وأمّا صحيحة معاوية بن عمّار فلظهورها في أنّ الأكل بعد إخبار الجارية إنّما هو من جهة حصول الاطمئنان لا من جهة إجراء الاستصحاب أو من جهة البناء على حجيّة قولها تعبّداً.

وبعبارة أخرى: أنّ حاله قبل إخبارها لا بدّ أن يختلف عنه بعد إخبارها ـ وإلّا لأكل من دون أن يأمرها بالنظر ـ وهذا ينفي احتمال اعتماده على الاستصحاب في الأكل؛ لأنّه يجري قبل إخبارها أيضاً، فيدور الأمر بين احتمال أن يكون الأكل من جهة حجيّة قولها تعبّداً وبين أن يكون من جهة حصول الاطمئنان له من خبرها، والأوّل لا وجه لاحتماله فيتعيّن الثاني.

أقول: حتّى إذا فرض إطلاق هذه النصوص فلا يبعد انصرافها إلى صورة الاعتقاد؛ لظهور النصوص في عدم وجود ما يمنع من الرؤية من غيم ونحوه وإلّا فلا معنى للفحص والنظر، وظهورِها أيضاً في كون الشخص الناظر أو من كُلّف بالنظر عارفاً بهذا الأمر وإلّا فلا وجه لترتيب الأثر على نظره.

وحينئذٍ يقال: إنّ العادة قاضية بأنّ الشخص العارف إذا نظر وفحص عن طلوع الفجر مع عدم وجود علّة مانعة سوف تحصل له المعرفة بطلوعه أو عدمه، والمفروض في النصوص هو الثاني، أي: المعرفة بعدم طلوعه بقرينة الأكل بعده، وفرض حصول الشك والتردّد والحال هذه وإن كان محتملاً إلّا أنّه بعيد خصوصاً في زمان صدور هذه النصوص.

فالصحيح: عدم شمول النصوص لغير صورة الاعتقاد، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى مقتضى القاعدة.

الأمر الرابع: لا إشكال أنّ الحكم ببطلان الصوم ووجوب القضاء مع عدم المراعاة وتبيّن الخلاف لا يختص بصوم شهر رمضان، بل يعمّ غيره من الصوم الواجب والمندوب؛ لما عرفت من أنّ البطلان والقضاء ليس على خلاف القاعدة حتّى يقع الكلام في عموم النصوص أو اختصاصها بشهر رمضان بل هو على طبق القاعدة، فحتّى لو فرض عدم العموم في النصوص كان الحكم بمقتضى القاعدة هو البطلان والقضاء، وإنّما الإشكال والخلاف في إلحاق صوم غير شهر رمضان بصومه في الحكم بعدم البطلان وعدم القضاء مع المراعاة.

والظاهر عدم الخلاف في غير الواجب المعيّن[1].

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٣٨٧.

والوجـه فيه: اختصاص جميع نصوص المسـألة بصوم شـهر رمضان والصوم الـذي يجـب قضـاؤه، ومـن الواضـح أنّ الصـوم الواجـب والمطلـق والمنـدوب ليـس كذلـك، مضافـاً إلـى تصريـح بعـض الروايـات بالبطـلان والإفطـار، مثـل روايـة علي بـن أبي حمزة وموثقة إسـحاق بن عمّار الآتيتيـن، فإنّهما بإطلاقهما يشـملان صـورة المراعـاة، وإنّمـا الخـلاف فـي الواجـب المعيّـن غيـر شـهر رمضان.

ذهـب الماتـن ﷺ إلـى عـدم الإلحـاق وذكـر بـأنّ الأقـوى البطـلان ووجوب القضـاء فـي غير شـهر رمضـان حتّى مع المراعـاة واعتقـاد بقاء الليـل، وحكي عـن العلّامـة ﷺ عدم الإلحـاق مطلقاً سـواء كان الصـوم واجباً أو مندوبـاً، وفي الواجـب سـواء كان معيّنـاً أو غير معيّن، وفـي المعيّن سـواء كان معيّناً بالأصل كالمنـذور المعيّـن أو بالعـرض كقضـاء شـهر رمضان إذا ضـاق وقتـه[1]، وحكي نفـي الخلاف والإشـكال.

ويستدلّ لذلك بأمور:

الأمـر الأوّل: أنّـه مقتضـى القاعـدة على مـا تقـدّم، ومقتضى اختصـاص أكثر نصـوص المسـألة بصـوم شـهر رمضان، مثـل موثقـة سـماعة[2] وصحيحـة ابن مهزيـار[3] وصحيحـة العيـص[4] وكـذا باقـي الروايات.

الأمـر الثانـي: إطـلاق صدر صحيحـة الحلبي، عـن أبي عبـد الله عليه السلام : «أنّه

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٢٨٦ / مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٥، ب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٥، ب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٥، ب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

سُئل عن رجل تسحّر ثمّ خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبيّن؟ قال: يتمّ صومه ذلك ثمّ ليقضه، فإن تسحّر في غير شهر رمضان بعد الفجر أفطر»[١].

الأمر الثالث: موثقة إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: يكون عليّ اليوم واليومان من شهر رمضان فأتسحّر مصبحاً، أفطر ذلك اليوم وأقضي مكان ذلك يوماً آخر أو أتمّ على صوم ذلك اليوم وأقضي يوماً آخر؟ فقال: لا، بل تفطر ذلك اليوم؛ لأنّك أكلت مصبحاً، وتقضي يوماً آخر»[٢].

الأمر الرابع: معتبرة علي بن أبي حمزة، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «سألته عن رجل شرب بعد ما طلع الفجر وهو لا يعلم في شهر رمضان، قال: يصوم يومه ذلك ويقضي يوماً آخر، وإن كان قضاءً لرمضان في شوال أو غيره فشرب بعد الفجر فليفطر يومه ذلك ويقضي»[٣].

أمّا الأوّل فهو بحاجة إلى إثبات اختصاص الروايات السابقة بصوم شهر رمضان وإلّا تكون مخصِّصة للقاعدة في صوم شهر رمضان.

وأمّا صحيحة الحلبي فالاستدلال يكون بدعوى أنّ مقتضى إطلاقها بطلان الصوم في غير صوم شهر رمضان مع المراعاة وبدونها؛ إذ ليس فيها ما يوجب اختصاصها بصورة عدم المراعاة.

لكن قد يقرّب هذا الاختصاص بأنّ صدر الرواية وإن كان مطلقاً إلّا أنّه لمّا كان مختصّاً بصوم شهر رمضان بقرينة قوله عليه السلام: «فإن تسحّر في غير شهر رمضان» وكان دالّاً على وجوب القضاء مع تبيّن الخلاف تعيّن

---

(١) الكافي ٤ : ٩٦، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٧، ب ٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٧، ب ٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

تخصيصه بصورة عدم المراعاة؛ للروايات السابقة الدالّة على عدم القضاء مع المراعاة في صوم شهر رمضان، فلا بدّ من حمل صدر هذه الصحيحة على صورة عدم المراعاة، وحينئذٍ لا يمكن تعميم الذيل لصورة المراعاة التي هي محل الكلام، ومعه لا يصحّ الاستدلال بها على وجوب القضاء مع المراعاة.

أقول: هذا التقريب مبنيٌّ على أنّ الرواية إذا كانت مشتملة على مطلبين في جملتين وقام الدليل الخارجي على تقييد الأولى منهما، فإنّ ذلك يمنع من إطلاق الثانية وإن كان لا يوجب تقييدها. وفي المقام يقال: إنّ النصوص السابقة ـ مثل موثقة سماعة ـ أوجبت تقييد صدر هذه الصحيحة بصورة عدم المراعاة، وهذا يمنع من إطلاق الذيل.

لكن قد يقال: بأنّ هذا لا يمنع من الإطلاق في الذيل بعد كون تخصيص الصدر بدليل خارجيٍّ منفصل، فإنّه إنّما يمنع من إطلاق الصدر لكونه منافياً له؛ لوحدة موضوعهما (صوم شهر رمضان) وكونه أخص منه. وأمّا الذيل فلا يكون الدليل الخارجي مانعاً من إطلاقه؛ لعدم المنافاة بعد تعدّد الموضوع، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاقه فإنّه بلا موجب.

وبعبارة أخرى: أنّ التخصيص بالمنفصل إنّما يكشف عن عدم إرادة العموم والإطلاق جدّاً، فالمتخلّف هو المدلول التصديقي الجدّي لا المدلول الاستعمالي فضلاً عن المدلول الوضعي، وهذا يعني أنّ الإطلاق في صدر الرواية مراد استعمالي للمتكلّم وقصد تفهيمه. نعم، هو لا يريده جدّاً لقيام القرينة على ذلك وهي الخاص، وأمّا ذيل الرواية فإنّ إطلاقه لا يتأثّر بذلك، فيبقى على حاله ويكون مراداً جدّاً للمتكلّم، وسيأتي تتمة الكلام عن ذلك.

وقد يقـرّب الاختصاص بوجه آخـر مرجعه إلى منع الإطـلاق في الصحيحة صـدراً وذيـلاً؛ وذلـك لأنّ مـورد السؤال هـو رجـل تسـحّر ثـمّ خـرج مـن بيته، وهـذا هـو موضـوع التفصيـل بيـن صـوم شـهر رمضـان وبين صـوم غيـره، ومن الواضـح أنّ الصحيحـة لا تشـير إلـى مسـألة المراعـاة لا إيجاباً ولا سـلباً.

وحينئـذٍ يقال: يمكن دعوى أنّ المفروض في السـؤال عـدم المراعاة؛ وذلك لأنّ النظر والفحص (المراعاة) لو كان حاصلاً قبل السـحور لأشـار إليه السائل عـادةً كما هـو الحال في بعـض الروايات، فإنّ السـائل يكون حريصـاً على ذكر الخصوصيّـات التـي يعتقد أو يظن أنّهـا دخيلة في الحكم الشـرعي ومنها النظر والمراعـاة فـي المقام، فإنّـه يعطي نوعاً مـن المعذوريّة فـي الأكل بعـد الفجر، وقد يكـون ذلك مؤثّراً فـي الحكم خصوصاً إذا فـرض أنّه أوجب اعتقـاد بقاء الليل.

وهـذا نظير ما إذا سـأل وقـال: «أكلت في نهار شـهر رمضـان»، فإنّه لا يبعد أن يسـتظهر منـه العمد والعلم؛ إذ لـو كان جاهلاً أو ناسـياً أو نحوهما لذَكَره في سؤاله، فلاحظ.

ويؤيّـده قولـه: «ثـمّ خـرج مـن بيتـه»، فـإنّ البيـت يـراد بـه الغرفـة، فكأنّـه تسـحّر فـي غرفتـه التـي لا يمكنـه المراعـاة منهـا فاعتمـد علـى اعتقـاده بقـاء الليـل، ثـمّ خـرج منهـا فـإذا الفجـر طالـع وبيّـن، فتأمّـل.

وأمّـا موثقة إسـحاق بـن عمّار فـإنّ موردهـا صوم قضاء شـهر رمضـان، وقد فـرض فيهـا السـائل بطـلان صومـه إذا تسـحّر مصبحـاً ووجـوب قضائـه فـي يـوم آخـر، وإنّما سـأل عن وجـوب إتمـام الصـوم بالرغم مـن بطلانـه، فأجابه الإمـام عليه السلام بعـدم وجـوب ذلـك، والاسـتدلال يكـون بإطلاقهـا الشـامل لصـورة المراعـاة، فـإذا تسـحّر مصبحـاً بطـل صومـه مطلقاً راعـى أو لا.

وفيه: ما تقدّم من التقريب الثاني الذي أورد على الصحيحة السابقة.

وأمّا رواية علي بن أبي حمزة فصدرها يدلّ على وجوب القضاء في صوم شهر رمضان وذيلها يدلّ على وجوب القضاء في صوم قضائه مع الفرق بوجوب الإتمام تأدّباً في الأوّل دون الثاني. وحينئذٍ يستدلّ بإطلاق الذيل لإثبات وجوب القضاء في صوم القضاء حتّى مع المراعاة.

هذا بناءً على عطف قوله: «أو غيره» على «شوال»، وأمّا بناءً على عطفه على «قضاء رمضان» فتشمل غير القضاء من أقسام الصوم.

وفيه: أنّ وجوب القضاء في الأوّل لا بدّ من تقييده بصورة عدم المراعاة؛ للنصوص السابقة الدالّة على وجوبه مع المراعاة، وحينئذٍ يرد التقريب الأوّل المتقدّم في صحيحة الحلبي بل يرد التقريب الثاني أيضاً.

وأمّا الإلحاق وعدم القضاء فقد يستدلّ له بصحيحة معاوية بن عمّار[1] بتقريب أنّ مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «أما إنّك لو كنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء» عدم القضاء مع المراعاة في صوم رمضان وصوم غيره؛ إذ لا يوجد فيها ما يوجب اختصاص الصحيحة بصوم شهر رمضان، فيكون مدلولها مخالفاً للروايات السابقة.

وفيه: أنّ الصدوق وإن رواه كما في الوسائل[2] إلاّ أنّ الكافي رواه هكذا: «تتمّ يومك ثمّ تقضيه، أما إنّك لو كنت أنت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه»[3]، فإذا ترجّح ما في الكافي لكونه أضبط من الصدوق تعيّن حمل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٨، ب ٤٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣١، ح ١٩٤٠.

(٣) الكافي ٤ : ٩٧، ح ٣.

الصحيحـة على صوم شـهر رمضان بقرينة الأمـر بالصوم التأدّبـي الذي هو من مختصّـات صوم شـهر رمضان، كما سـيأتي. وعليـه تكون الرواية ناظـرة ـ صدراً وذيـلاً ـ إلـى صـوم شـهر رمضان وتفـرّق بيـن نظـره ونظر غيـره، وتكـون حينئذٍ أجنبيّـة عـن محـل الـكلام، وإن لـم نرجّح ما فـي الكافي فـلا يمكن إحـراز ما فـي الفقيـه حتّى يسـتدلّ بإطلاقها فـي المقام.

وقـد يسـتدلّ لـه بموثقـة سـماعة وإن كانـت واردة في صـوم شـهر رمضان؛ لأنّ المسـتفاد مـن تعليل وجوب الإعـادة بعدم المراعـاة (لأنّه بدأ بـالأكل قبل النظـر) عمـوم الحكـم بعدم الإعـادة مع المراعـاة؛ لأنّ العبـرة بعمـوم التعليل لا بخصوصيّـة المورد.

وفيـه: أنّ الموجـود فـي الموثقـة تعليـل وجـوب الإعـادة بعـدم المراعـاة لا تعليـل عـدم وجوبهـا بالمراعـاة حتّـى يسـتدلّ بعمومـه فـي المقـام.

اللّهـم إلّا أن يدّعـى اسـتفاده التعليـل الثانـي مـن الأوّل، فـإنّ عـدم الإعـادة فـي صدرهـا وإن لم يعلّـل بالمراعـاة إلّا أنّه يفهم مـن مجموع الروايـة والمقابلة بيـن الفرضيـن فيهـا أنّها بصـدد بيـان أنّ الإعـادة وعدمها تـدور مـدار المراعاة وعدمهـا، بـل يفهم من تعليل الإعـادة بعدم المراعـاة انتفاء الإعـادة عند انتفاء هـذه العلّـة، فـلا تجـب الإعـادة مـع المراعـاة، ومقتضـى عمـوم التعليـل ثبوت ذلك فـي المقام.

والحاصـل: كمـا يصـحّ التمسـك بعمـوم التعليـل فـي الذيل لإثبـات وجوب الإعـادة مع عـدم المراعـاة في غير صـوم شـهر رمضان كذلـك يصحّ التمسـك بعمـوم التعليـل غيـر المصرّح بـه في الصـدر لإثبات عـدم الإعادة مع المراعاة فيـه أيضاً.

ويلاحظ عليه: أنّ السيد الخوئي قدس سره حينما تعرّض إلى صحيحة الحلبي ذكر أنّ إطلاق صدرها محمول على صورة عدم المراعاة جمعاً بينها وبين موثقة سماعة الدالّة على عدم القضاء مع المراعاة، وقال: بأنّ إطلاق الذيل لا معارض له، واستدلّ به على وجوب القضاء في صوم غير شهر رمضان مع المراعاة.

ولكنّه حينما تعرّض إلى صحيحة معاوية بن عمّار ذكر بأنّ صدرها محمولٌ على صوم شهر رمضان بقرينة الأمر بالإتمام والقضاء المختص بصوم شهر رمضان، وذكر أنّ ذيلها أيضاً يكون مختصاً بصوم شهر رمضان، فلا يصحّ الاستدلال بها على عدم وجوب القضاء في صوم غير شهر رمضان مع المراعاة[1].

والسؤال هو أنّه: لماذا بقي إطلاق الذيل في صحيحة الحلبي على حاله ولم يبق إطلاقه في صحيحة معاوية بن عمّار مع تقييد صدر الأولى بصورة عدم المراعاة وتقييد صدر الثانية بصوم شهر رمضان؟

وقد يجاب على ذلك: بوجود فرق بين الروايتين من جهة وضوح الارتباط بين الصدر والذيل في صحيحة معاوية بن عمّار، فإنّ قوله عليه السلام: «أما إنّك لو كنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء» ليس مطلباً مستقلّاً بل تتمّة لما قبله، أي: أنّه يتحدّث عن نفس ما فرض في الصدر ويخاطب نفس المكلّف الذي فرض أنّه أكل في شهر رمضان ويقول: إنّه لوكان هو الناظر لما كان عليه قضاء، وهذا بخلاف صحيحة الحلبي، فتأمّل.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٣١.

هـذه عمـدة نصـوص البـاب، وعرفـت أنّ الثلاثـة الأولـى منهـا يسـتدلّ بهـا على وجـوب القضاء في صوم غير شـهر رمضان حتّى مع المراعـاة، والأخيرتان يسـتدلّ بهمـا على عـدم وجوبه، وعرفت المناقشـة فـي ذلك، وتبيّـن أنّ هناك مطلبيـن يتوقف عليهما الاسـتدلال أو المناقشـة فيـه، وهما:

المطلـب الأوّل: مـا إذا ورد التقييد على إحدى الجملتين فـي الكلام الواحد بمقيِّـد منفصل، فهل يمنـع ذلك من إطلاق الجملـة الثانية أو لا؟

قـد يقـال: إنّ الصحيـح بقـاء الإطلاق فـي الجملـة الثانية على حالـه، لكن هذا مـن ناحية كبرويّـة، وأمّا تطبيق هـذه الكبرى على هذه الروايـات فلا يخلو من إشـكال، وتقدّم أنّ السـيد الخوئي ﷺ لم يطبّق هـذه الكبرى على صحيحة معاويـة بن عمّـار وإن طبّقها علـى صحيحة الحلبي.

والتطبيـق الواضـح لهذه الكبـرى مثال: «اغتسـل للجمعـة وللجنابـة»، فإنّ حمـل الأمـر في الأولـى علـى الاسـتحباب بدليـل خارجـي لا يوجـب ذلك في الثانيـة، بل تبقـى علـى ظهورها فـي الوجوب.

ولعـلّ السـرّ فـي ذلـك: أنّ الدليـل الخارجـي في هـذا المثـال يتصـرّف في الحكـم ومحمـول الجملة الأولى، أي: وجوب غُسـل الجمعـة، وهو مختص بها ويوجـب حمله على خـلاف ظاهـره، فلا موجـب لحمـل الجملـة الثانية على خـلاف ظاهرهـا؛ لأنّ الدليـل الخارجي لا يمنع من الأخـذ بظاهرهـا وإنّما يمنع مـن الأخـذ بظاهـر الأولـى. وعليه يكـون مفـاد الـكلام أنّ المكلّف يجـب عليه غُسـل الجنابـة ويسـتحب له غُسـل الجمعـة، وليس فـي ذلك مخالفـة لظهور الكلام.

وأمّـا إذا فرضنـا أنّ الدليـل الخارجـي يتصـرّف فـي الموضوع المشـترك بين

الجملتين، كما لو دلّ على تقييد الموضوع في الأولى بالبالغ ـ مثلاً ـ بأن دلّ على عدم وجوب غُسل الجمعة على غير البالغ فيختص وجوبه بالبالغ، فهنا لا يصحّ أن يقال: إنّ الجملة الثانية تبقى على إطلاقها فتشمل البالغ وغيره؛ لأنّ الموضوع (المكلّف) فيهما واحد، فإذا أريد به خصوص البالغ في الأولى ـ ولو بقرينة خارجيّة ـ كان هو المراد من الثانية وإلّا لزم اختلاف الموضوع في الجملتين، وهو خلاف ظهور الكلام في وحدة الموضوع.

والظاهر أنّ الروايات المتقدّمة من هذا القبيل، أمّا صحيحة الحلبي فلأنّ الدليل الخارجي أوجب تقييد الموضوع في صدرها بعدم المراعاة وكذا رواية علي بن أبي حمزة، وأمّا صحيحة معاوية بن عمّار فلأنّه أوجب تقييده بصوم شهر رمضان بناءً على نقل الكافي لها.

المطلب الثاني: هل يختص الإمساك التأدّبي بصوم شهر رمضان أو لا؟

الصحيح عندنا اختصاصه بصوم شهر رمضان، ويدلّ عليه جملة من الروايات مثل صحيحة الحلبي[1] وموثقة إسحاق بن عمّار[2] ورواية علي بن أبي حمزة[3].

وإذا أضفنا إلى ذلك ما تقدّم من أنّ الخصوصيّة التي يعتقد السائل أو يحتمل دخلها في الحكم إذا كانت موجودة يشار إليها في السؤال عادةً، فإذا تمّت هذه الأمور يظهر عدم صحّة الاستدلال بالروايات الثلاثة السابقة على وجوب القضاء في المقام وبالرابعة على عدم وجوبه، فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٥، ب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٧، ب ٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٧، ب ٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

بل يمكن أن يقال: إنّ القرينة على التقييد في صحيحة معاوية بن عمّار متّصلة وليست منفصلة، وهي قوله عليه السلام: «تتمّ يومك ثمّ تقضيه» بناءً على نقل الكافي، فإنّه قرينة متّصلة على الاختصاص بشهر رمضان بناءً على اختصاص الإمساك التأدّبي به ـ كما سيأتي ـ ، ولعلّ هذا هو السرّ في تفريق السيد الخوئي قدس سره بين الصحيحتين، كما تقدّم. وقد عرفت أنّ صحيحة الحلبي مختصّة صدراً وذيلاً بصورة عدم المراعاة بقطع النظر عن الدليل الخارجي، فراجع.

وأمّا موثقة إسحاق بن عمّار فقد يقال: بظهورها في الاختصاص بصورة عدم المراعاة كما عن الحدائق[1]، ولعلّه لما تقدّم من أنّ المراعاة لو كانت حاصلة لأشار إليها السائل في سؤاله، فلا يصحّ الاستدلال بها على عدم الإلحاق.

ويؤيّده: ظهور الرواية في وضوح وجوب القضاء عند السائل، فإنّه يناسب فرض عدم المراعاة، وأمّا إذا فرض المراعاة فإنّ وجوب القضاء لا يكون واضحاً ومفروغاً عنه عند السائل؛ لأنّه يحتمل أن تكون مراعاته موجبة لعدم القضاء؛ لقيامه بما يجب عليه مع كون الاستصحاب في جانبه، خصوصاً أنّ ذلك ثابت في صوم شهر رمضان. وعليه لا يصحّ الاستدلال بها.

لكن في المقابل يمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «لأنّك أكلت مصبحاً» في مقام تعليل إفطاره ووجوب القضاء يستفاد منه أنّ العلّة في وجوب القضاء هو الأكل مصبحاً، ولو كان عدم المراعاة دخيلاً فيه لكان المناسب الإشارة إليه بأن يقال: «لأنّك أكلت مصبحاً ولم تراع» حتّى إذا كان عدم المراعاة

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٩٤.

مفروضاً في السؤال، فإنّ ذلك لا يبرّر عدم ذكره في مقام التعليل إذا كان دخيلاً في الحكم كما هو الحال في الأكل مصبحاً، نظير ما إذا قال: «لأنّه مسكر» في مقام تعليل حرمة الخمر المتّخذ من العصير العنبي، فإنّ ذلك لا يمنع من التمسك بعموم التعليل لإثبات الحرمة في كلّ مسكر وإن لم يتّخذ من العنب.

والحاصل: أنّه يمكن الاستدلال بعموم التعليل على وجوب القضاء مع المراعاة في صوم قضاء شهر رمضان حتّى مع فرض اختصاص الرواية بصورة عدم المراعاة، بل يمكن التعدّي إلى سائر أقسام الصوم عدا صوم شهر رمضان؛ لعموم التعليل في هذه الموثقة.

بل الظاهر أنّه يكفي في عدم الإلحاق عدم تماميّة ما استدلّ به على الإلحاق؛ لما عرفت من أنّ مقتضى القاعدة عدم الإلحاق ووجوب القضاء.

ومنه يظهر إمكان الاستدلال بهذه الموثقة على عدم الإلحاق في المقام.

قد يقال: إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «لا، بل تفطر ذلك اليوم، لأنّك أكلت مصبحاً، وتقضي يوماً آخر» تعليل الإفطار وعدم لزوم الإتمام بالأكل مصبحاً لا تعليل وجوب القضاء به، فلا يصحّ الاستدلال بها على وجوب القضاء في محل الكلام.

وفيه: أنّ هذا إنّما يتّجه إذا كان المراد بالإفطار عدم وجوب الإمساك التأدّبي فيكون أمراً مغايراً لوجوب القضاء، لكن لا معنى لتعليل عدم وجوب هذا الإمساك بالأكل مصبحاً؛ إذ لا علاقة بين الأمرين، والمناسب تعليله بأنّه ليس كشهر رمضان الذي لا يشبهه شيء من الشهور ونحو ذلك، مع أنّه

يستلزم عدم وجوب الإمساك التأدّبي حتّى في صوم شهر رمضان إذا أكل مصبحاً.

وأمّا إذا كان المراد بالإفطار ما يساوق فساد الصوم وبطلانه فيمكنه استعمال المفطر ـ كما هو ظاهر ـ ويكون الاحتمال الآخر في كلام السائل بقاء الصوم بالنسبة إلى باقي الوقت على حاله فيجب إتمامه ولا يجوز استعمال المفطرات فيه مع وجوب القضاء على كلّ تقدير، والإمام عليه السلام أجابه بالأوّل، أي: أنّ صومك يفسد في مورد السؤال.

ومن الواضح أنّ لازم الإفطار بمعنى الفساد وجوبُ القضاء، فحتّى لو سلّمنا أنّ الإمام عليه السلام في مقام تعليل الإفطار بالأكل مصبحاً فالمراد تعليل الإفطار الملازم لوجوب القضاء بذلك، ومقتضى عموم التعليل تحقّق الإفطار الملازم لوجوب القضاء إذا أكل مصبحاً حتّى مع المراعاة، ويتمّ الاستدلال بالموثقة. وليس في مقابل ذلك إلّا موثقة سماعة المستدلّ بها على الإلحاق بالتقريب السابق.

وفيه: أنّ ما تدلّ عليه الموثقة هو تعليل وجوب الإعادة بعدم المراعاة، ومقتضى عموم التعليل وجوب الإعادة مع عدم المراعاة حتّى في غير مورد النص، ولم يذكر فيها تعليل عدم الإعادة بالمراعاة حتّى يستدلّ بعمومه على عدم الإعادة في المقام.

نعم، قد يستفاد من الأمر بالإعادة مع عدم المراعاة في مورد الرواية عدم الإعادة مع المراعاة فيه، وهذا ما صرّحت به الموثقة في صدرها، وأمّا استفادة عدم الإعادة مع المراعاة في جميع أقسام الصوم فهو ممّا لا يستفاد منها.

وعليه فالصحيح: ـ تبعاً للعلّامة والماتن قدس سرهما وغيرهما ـ وجوب الإعادة وعدم الإلحاق في جميع أقسام الصوم عدا صوم رمضان، فيجب القضاء فيها راعى أو لم يراعِ استناداً إلى موثقة إسحاق بن عمّار.

ولو ناقشنا في دلالتها على ذلك كفى في عدم الإلحاق عدم تماميّة ما استدلّ به على الإلحاق؛ لما عرفت من أنّ مقتضى القاعدة عدم الإلحاق ووجوب الإعادة.

الأمر الخامس: عرفت وجوب القضاء في صوم شهر رمضان مع المراعاة، فهل المراد بها مطلق الفحص والتحقيق ولو بالاستعانة بالغير، أو أنّ المراد بها الفحص والتحقيق بنفسه سواء كان بالنظر أو بالاعتماد على الحسابات الخاصة بتوقيت طلوع الفجر، أو أنّ المراد بها الفحص والتحقيق بنفسه بالنظر دون غيره؟

أقول: الروايات المرتبطة بهذا الفرع هي: موثقة سماعة[1] وصحيحة معاوية بن عمّار[2]، وظاهرهما اعتبار المراعاة بنفسه بالنظر إلى الفجر.

أمّا الموثقة فلأنّ عدم الإعادة مترتّب على ما إذا قام فنظر فلم يرَ الفجر، وهو ظاهر في ذلك.

وأمّا الصحيحة فلقوله عليه السلام: «أمّا أنّك لو كنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء».

وعليه فلا يكفي لعدم الإعادة الاعتماد على نظر الغير بل الصحيحة صرّحت بذلك في بعض مصاديقه وهو نظر الجارية، كما لا يكفي مراعاته

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٥، ب ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٨، ب ٤٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

بنفسه بغير النظر إلى الفجر، كما لو اعتمد على الحساب أو الراديو أو التلفزيون وتبيّن الخلاف حتّى إذا اعتقد عدم الطلوع.

قد يقال: إنّ الروايتين وإن كانتا ظاهرتين في اعتبار المراعاة بنفسه لكن في دلالتهما على أن يكون ذلك بخصوص النظر إلى الفجر ـ في مقابل مراعاته بغير النظر ـ تأمّلاً؛ لاحتمال أن يكون اعتبار النظر لعدم توفّر وسيلة غيره في ذلك الزمان لمعرفة طلوع الفجر لا لخصوصيّته، فالمعتبر أن يراعي بنفسه في مقابل المراعاة بتوسط غيره سواء راعى بنفسه بالنظر أو بغيره.

وفيه: أنّ المراعاة بمراجعة الحسابات الخاصة أو سماع الراديو أو النظر إلى التلفزيون لا يخرج عن كونه مراعاةً بتوسط الغير نظير نظر الجارية، فإنّ المراد بذلك ظاهراً الاعتماد على الغير في طلوع الفجر أو عدمه في مقابل الاعتماد على نفسه، ومن الواضح أنّ الصائم في هذه الموارد يعتمد على غيره الذي يخبره بعدم الطلوع، فلو صدقت المراعاة فهي مراعاة بواسطة الغير لا مراعاة بنفسه، فيجب معه القضاء.

والحاصل: أنّ الروايات لا تدلّ على تعليق عدم الإعادة على المراعاة بنفسه وأن يكون ذلك بالنظر حتّى يقال: إنّ النظر لا خصوصيّة له والمهم هو أن يراعي بنفسه ولو بغير النظر، وإنّما مفاد الروايات أنّ الحكم بعدم الإعادة يترتّب على نظر الصائم بنفسه[1]، ومن الواضح أنّ هذا لا يصدق فيما ذكر من الأمثلة حتّى إذا فرض صدق المراعاة بنفسه على ذلك.

نعم، إذا فسّرنا النظر بالمراعاة دلّت الرواية على اعتبار المراعاة بنفسه، وهي تصدق على الأمثلة السابقة لكنّه لا وجه لذلك أصلاً؛ فإنّ النظر مغاير

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٤١٨.

مفهوماً مع المراعاة، كما لا يخفى.

الأمر السادس: عرفت أنّ الأكل قبل المراعاة مع تبيّن الخلاف يوجب القضاء في جميع أقسام الصوم، والكلام الآن في حكم الأكل قبل المراعاة تكليفاً، فهل يجوز للمكلّف إذا لم يتبيّن طلوع الفجر أن يأكل قبل المراعاة أو لا؟

الظاهر عدم الخلاف في الجواز، وتدلّ عليه بعض الروايات، مثل: رواية إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: آكل في شهر رمضان بالليل حتّى أشك؟ قال: كُل حتّى لا تشك»[1]، ومرسلة الصدوق قال: «سأل رجل الصادق عليه السلام فقال: آكل وأنا أشك في الفجر، فقال: كُل حتّى لا تشك»[2].

نعم، الاستدلال بهما مبنيٌّ على إنكار دعوى انصراف الشك فيهما إلى الشك المستقر بالفحص وعدم شموله للشك غير المستقر قبل الفحص، كما لا يخفى.

بل قد يستدلّ له بقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[3]، كما ورد في مرسلة العياشي عن سعد، عن أصحابه، عنهم عليهم السلام: «في رجل تسحّر وهو يشك في الفجر، قال: لا بأس، ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[4] وأرى أن يستظهر في رمضان ويتسحّر قبل ذلك»[5].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٢٠، ب ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٢٠، ب ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٣) سورة البقرة : ١٨٧.

(٤) سورة البقرة : ١٨٧.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ١٢١، ب ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

بل الأقوى فيها (١) ذلك حتّى مع المراعاة واعتقاد بقاء الليل.

الخامس: الأكل تعويلاً على من أخبر ببقاء الليل وعدم طلوع الفجر مع كونه طالعاً(٢).

ويدلّ عليه أيضاً استصحاب بقاء الليل، ولا يتوقف جريانه في الشبهات الموضوعيّة على الفحص كما ذكر في محلّه.

نعم، عن الشيخ رحمه الله في الخلاف أنّه لم يجز فعل المفطر مع الشك[1].

(١) أي: في غيره من الصوم الواجب والمندوب.

الأكل تعويلاً على من أخبر بعدم طلوع الفجر ثمّ تبيّن الخطأ

(٢) الظاهر أنّ وجوب القضاء في الجملة ممّا لا خلاف فيه، وكذا في عدم وجوب الكفارة.

أمّا عدم الكفارة: فلما تقدّم من الأصل مع عدم الدليل، مضافاً إلى ما تقدّم من كون الكفارة نوعاً من العقوبة فتناسب ارتكاب الذنب، وهو غير حاصل في المقام إذا كان المخبر ممّن يجوز التعويل على خبره بل مطلقاً؛ لاستصحاب بقاء الليل، مع أنّ الكفارة إنّما تجب مع تعمّد الإفطار، وهو غير حاصل.

وأمّا وجوب القضاء: فظاهر المتن الالتزام به سواء كان المخبر واحداً أو متعدّداً وسواء كان عادلاً أو لا، ويستدلّ له بأمرين:

الأوّل: أنّه مقتضى القاعدة ـ على ما تقدّم ـ إذ لم يوجد ما يدلّ على عدم وجوب القضاء.

---

(١) الخلاف ٣ : ١٧٤، المسألة ١٤.

الثاني: صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة، ولا إشكال في دلالتها على وجوب القضاء مع التعويل على إخبار الجارية مع تبيّن الخلاف، وإنّما الإشكال في دلالتها على الإطلاق، أي: وجوب القضاء مع الأكل تعويلاً على إخبار الغير مطلقاً، سواء كان حجة ـ كالعدلين أو العدل الواحد إذا قلنا بحجيّته في مثل المقام ـ أو لم يكن حجة.

فقد يقال: بأنّ الصحيحة ليس فيها دلالة على القضاء فيما إذا كان المخبر بيّنة عادلة مثلاً، وغاية ما تدلّ عليه وجوب القضاء في موردها، أي: إخبار الجارية.

وفي المقابل قد يقال: بدلالتها على وجوب القضاء مطلقاً، وذلك بقرينة الذيل «أما إنّك لو كنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء»؛ إذ يستفاد منه حصر عدم القضاء بما إذا باشر النظر بنفسه وأنّ وجوب القضاء ثابت فيما عدا ذلك سواء كان المخبر جارية أو عدلين.

وبعبارة أخرى: أنّ الرواية لا تدلّ على عدم القضاء مع المباشرة في المراعاة فقط، بل يفهم منها اعتبار المباشرة في سقوط القضاء وأنّه إنّما يسقط إذا نظر بنفسه، وإلّا حتّى إذا كان المخبر عدلين ـ مثلاً ـ فلا يسقط، ولعلّ من استدلّ بالصحيحة في المقام كان ناظراً إلى ذلك.

نعم، قد يدّعى أنّ الحصر إضافي، بمعنى أنّ اعتبار المباشرة في النظر في الحكم بعدم القضاء إنّما هو في مقابل إخبار الجارية لا في مقابل إخبار الغير مطلقاً، فلا يدلّ إلّا على عدم كفاية إخبار الجارية في هذا الحكم.

لكن الإنصاف أنّ ما ذكر خلاف ظاهر ذيل الرواية مع التأكيدات الموجودة فيه، فإنّه لا يناسب الحمل على الحصر الإضافي؛ لأنّ مرجعه في

الحقيقـة إلى إلغاء اعتبار المباشـرة وبيان عـدم كفاية إخبـار الجارية في ترتّب الحكـم، وهـذا لا يناسـب ذلك.

هـذا مع أنّ الأصـل فـي الحصـر أن يكـون حقيقيّاً، وإنّمـا يحمـل علـى الإضافـي حيـث يدلّ الدليـل على عدمـه في بعض المـوارد كما فـي قوله عليه السلام: «لا يضـرّ الصائـم مـا صنـع إذا اجتنـب ثـلاث... الـخ» وفـي المقـام يقـال: إنّ قولـه عليه السلام: «أمـا إنّك لـو كنت أنـت الذي نظـرت لم يكـن عليك شـيء» ظاهر فـي الحصـر، ولـم يـدلّ دليـل على عـدم وجـوب القضـاء مـن دون مباشـرة لا بإخبـار العـدل الواحـد ولا العدليـن، فـلا موجـب لرفـع اليـد عـن ظهـوره فـي الحصـر الحقيقـي.

وقد يسـتدلّ على عدم وجوب القضـاء في المقام بموثقة سـماعة المتقدّمة حيـث يسـتفاد منهـا التفصيـل بيـن النظر قبـل الأكل فـلا تجب الإعـادة وبين عدم النظـر قبل الأكل فتجـب الإعادة.

فـإذا فسّـرنا النظـر بالمراعـاة والتحقيـق وألغينـا خصوصيّـة النظـر كان مفاد الروايـة وجـوب القضاء مـع عدم المراعـاة والتحقيـق وعدم وجوبه مـع المراعاة والتحقيـق، وفـي المقـام تصـدق المراعـاة والتحقيق علـى التعويل علـى إخبار العدليـن مثلاً، فـإذا تبيّن الخـلاف لا يجـب القضاء.

وفيـه: أنّنا حتّى إذا سـلّمنا إلغـاء خصوصيّة النظر وقلنا بـأنّ المراد به مطلق المراعـاة والتحقيـق فـلا نسـلّم صدقها علـى التعويـل علـى إخبـار العـدل أو العدليـن، فـإنّ المراعـاة والتحقيـق لا يصـدق علـى سـماع الخبر بعـدم الطلوع مـن مخبر والتعويـل عليه، بل يتوقف صدقه على أن يتصدّى بنفسـه للتحقيق والفحـص أو يكلّف غيـره بذلك علـى الأقل.

السادس: الأكل إذا أخبره مخبر بطلوع الفجر لزعمه سخريّة المخبر أو لعدم العلم بصدقه(١).

ومنه يظهر تماميّة الدليل على وجوب القضاء في المقام.

نعم، المنقول عن المحقّق والشهيد الثانيين، وصاحب المدارك، وصاحب الذخيرة قدّس سرّهم سقوط القضاء لو كان المخبر عدلين؛ لأنّ إخبار العدلين حجة شرعيّة[1]. وعن صاحب الحدائق قدّس سرّه الاكتفاء بالعدل الواحد بناءً على أنّ المقام من باب الإخبار لا الشهادة، فيكون حجة شرعيّة[2].

وفيه: أنّ كون إخبار العدلين أو العدل الواحد حجة شرعيّة إنّما ينفع في جواز الأكل، ومن الواضح أنّ المناط في سقوط القضاء ليس كون التناول بحجة شرعيّة، وإلّا لكان استصحاب بقاء الليل كافياً في سقوطه، بل المناط مباشرة المراعاة وهي غير متحقّقة في هذه الموارد.

فالصحيح: ـ تبعاً للمشهور ـ وجوب القضاء في محل الكلام ولو باعتبار أنّ ذلك مقتضى القاعدة في المقام.

لو زعم سخريّة المخبر بطلوع الفجر فأفطر

(١) أي: أنّه لم يعتمد على إخبار المخبر فأكل استناداً إلى الاستصحاب ـ مثلاً ـ ثمّ تبيّن الخلاف سواء كان عدم الاعتماد من جهة زعمه سخريّة المخبر وعدم كونه جادّاً في إخباره أو من جهة عدم علمه بصدقه، وهنا حكم الماتن قدّس سرّه بعدم وجوب الكفارة ووجوب القضاء.

---

(١) جامع المقاصد ٣ : ٦٦ / مسالك الأفهام ٢ : ٢٠ / مدارك الأحكام ٦ : ٩٣ / ذخيرة المعاد ٢ : ٥٠١.

(٢) الحدائق الناضرة ١٣ : ٩٥.

أمّا عدم الكفارة: فلأنّ موضوعها الإفطار العمدي في الوقت الممتدّ من طلوع الفجر إلى الغروب، ولا يصدق ذلك في المقام إلّا إذا ثبت لدى المكلّف طلوع الفجر بعلم أو بحجة معتبرة، والمفروض في المسألة عدم ثبوته لا بعلم ـ بالفرض ـ ولا بحجة معتبرة؛ لأنّ المفروض أنّه يزعم سخريّة المخبر وعدم جديّته، فلا يكون خبره حجة وإن كان ثقة؛ لأنّه إنّما يكون حجة في مفاده إذا كان جادّاً وفي مقام بيان الحكم الواقعي ولو ثبت ذلك بأصالة الجدّ.

ومن الواضح أنّه مع اعتقاده كون المخبر هازلاً وغير جادٍّ لا يكون خبره حجة، ولا مجال لإجراء أصالة الجدّ حينئذٍ، كما لا يخفى.

هذا إذا أريد من قوله: «لزعمه سخريّة المخبر» اعتقاد سخريّته أو نحو ذلك ممّا يمنع من إجراء أصالة الجدّ، وإلّا فإنّ مجرّد احتمال سخريّته لا يمنع من إجراء أصالة الجدّ وحجيّة إخباره.

وهكذا الحال على الفرض الآخر، وهو عدم العلم بصدقه وإن كان ثقةً بناءً على عدم حجيّة خبر الثقة الواحد في الموضوعات أو فسّرناه بعدم الوثوق به، أي: عدم ثبوت وثاقته عنده، فإنّه لا يكون حجة حتّى إذا قلنا بحجيّة خبر الواحد الثقة في الموضوعات، فلا تجب الكفارة لعدم تحقّق موضوعها، ومع الشك يكفي الأصل لنفي الكفارة.

والحاصل: أنّه مع قيام الحجة المعتبرة على طلوع الفجر تجب الكفارة إذا أكل بعد ذلك كما لو علم بطلوعه؛ لصدق الإفطار العمدي، فلا بدّ في نفي الكفارة في المسألة من فرض عدم كون قول المخبر بطلوع الفجر حجة إمّا

لزعـم كونـه هازلاً وغيـر جادٍّ فـي إخباره وإمّـا لعدم ثبـوت وثاقتـه أو لعدم كون خبـر الواحـد حجة في الموضوعـات حتّى لا يصدق الإفطـار العمدي.

هـذا إذا فسّـرنا قـول الماتـن: «أو لعـدم العلـم بصدقـه» بما تقـدّم من عدم ثبـوت وثاقتـه. وأمّـا مع فـرض ثبـوت وثاقتـه فالظاهـر أنّـه لا يكفـي فـي عـدم حجيّـة إخبـاره عـدم العلـم بصدقـه؛ إذ لا يضـرّ فـي حجيّـة خبـر الثقـة العلم بالصـدق بـل ولا الظـن بـه، بـل قالـوا: إنّـه حجة حتّـى مع الظـن بالخلاف.

ثـمّ إنّـه قـد يسـتدلّ على عـدم الكفـارة فـي المقـام بصحيحـة عيـص بـن القاسـم قـال: «سـألت أبـا عبـد الله عليه السلام عـن رجـل خـرج فـي شـهر رمضـان وأصحابـه يتسـحّرون فـي بيت فنظـر إلـى الفجـر فناداهـم أنّه قـد طلع الفجر فكـفّ بعـض وظنّ بعـض أنّه يسـخر فـأكل، فقـال: يتـمّ (صومه) ويقضـي»[1] باعتبـار إطلاقها المقامي حيـث تعرّضت إلى وجوب الإتمام والقضاء وسـكتت عـن الكفـارة، وسـيأتي التأمّـل فـي الاسـتدلال بها فـي المقام.

وأمّا وجوب القضاء: فاستدلّ عليه:

أوّلاً: بأنّه مقتضى القاعدة بعد فرض تبيّن الخلاف.

وثانياً: بصحيحة العيص بن القاسم.

والمفـروض أنّ الـكلام هنـا يقع فـي نفس الفـرض الـذي نفينا فيـه الكفارة، أي: أنّنـا نتكلّـم عـن فـرض واحـد نُثبـت فيـه وجـوب القضـاء وننفـي وجوب الكفـارة، وقـد عرفـت أنّ الفـرض الـذي ننفـي فيـه وجـوب الكفـارة هـو فـرض عـدم حجيّـة إخبـار المخبـر بطلـوع الفجـر وإلّا لوجبت الكفـارة، والـكلام في صحّـة الاسـتدلال بالصحيحـة فـي فرض المسـألة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٨، ب ٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

أقـول: أمّا الاسـتدلال بها على عدم الكفـارة فباعتبار الإطـلاق المقامي، وقد يقـال: إنّ الصحيحـة ظاهـرة فـي أنّ المخبـر مـورد اعتمـاد الجميع مـن حيـث الوثاقـة، أمّـا مـن امتنع عـن الأكل فلأنّه رتّـب الأثر علـى الخبر بالامتنـاع، وأمّا مـن أكل فلأنّـه اعتقـد سـخريّة المخبـر، وظاهـر الروايـة أنّـه لـوكان جـادّاً في إخبـاره لامتنـع عـن الأكل أيضاً اعتمـاداً علـى إخباره.

وعليـه فالصحيحـة إنّمـا تـدلّ على عـدم الكفـارة في هـذا الفـرض، فكيف يسـتدلّ بهـا في فـرض عـدم الاعتمـاد علـى الإخبار؟

لكـن الظاهـر أنّ هـذا لا يمنـع مـن الاسـتدلال بهـا في فـرض المسـألة، أي: فـرض عـدم حجيّـة الإخبـار بطلـوع الفجـر، لأمرين:

الأوّل: أنّ عـدم الكفـارة مـع حجيّـة الإخبـار يقتضـي بالأولويّـة عدمهـا مـع عـدم حجيّتـه؛ لأنّه إذا ثبـت طلوع الفجر بحجـة ومع ذلك حكم بعـدم الكفارة فعدمهـا فيمـا إذا لـم يثبـت الطلوع بذلـك أولى.

الثانـي: أنّ الصحيحـة لـم يفتـرض فيهـا حجيّـة الإخبـار حتّـى إذا سـلّمنا دلالتهـا علـى أنّ المخبـر مـورد اعتمادهـم ووثوقهـم؛ لأنّه فـرض فيمـن أكل أنّه ظنّ بسـخريّة المخبـر، والظاهـر أنّ المراد بالظـن هنا هو الاعتقـاد، وقد عرفت أنّ هـذا يُسـقط الإخبار عـن الحجيّة حتّـى إذا كان المخبر ثقة، فعـدم الكفارة المسـتفاد مـن الإطلاق المقامـي ثابت في فرض عـدم حجيّة الإخبـار، فيصحّ الاسـتدلال بها فـي المقام.

وأمّا الاسـتدلال بهـا على وجوب القضـاء فلظهور الرواية فـي الحكم بوجوبه فـي فـرض المسـألة، أي: الأكل إذا أخبـر مخبر بطلـوع الفجر مع عـدم حجيّة

الإخبـار ـ لمـا تقدّم ـ فأكل مع تبيّـن الخلاف؛ لأنّ قوله: «فناداهـم أنّه قد طلع الفجـر» ظاهـر في طلوعـه حين الأكل لا أنّـه طلع في آن نظـره إلى الفجر.

قـد يقـال: إنّ الصحيحة تدلّ على وجوب القضاء مطلقـاً من ناحية المراعاة وعدمهـا، وهذا ينافـي ما تقدّم في المـورد الرابع من النصـوص الدالّة على عدم القضاء مع المراعاة كموثقة سـماعة.

وفيـه: أنّ الظاهر مـن الصحيحة عدم المراعـاة لعدم الإشـارة إليها خصوصاً وأنّها تسـتلزم الخـروج من البيـت كما في المخبـر، وافتراض الخـروج قبل ذلك ومراعـاة الفجـر وعـدم تبيّنـه ثـمّ الدخـول إلـى البيـت لـلأكل بعيـد فرضـه في الروايـة بـل قد لا يكون نافعاً في سـقوط القضـاء لعدم اقترانها بـالأكل، والظاهر أنّ المراعـاة التـي توجب سـقوطه هي مـا كانت متعلّقـة بالأكل عرفـاً، فتأمّل.

نعـم، الصحيحـة ظاهرة فـي اختصاص وجـوب الإتمـام والقضـاء بمن أكل بعـد الإخبـار وأنّ مـن كفَّ عـن الأكل فـلا يجـب عليـه القضـاء. وعليـه قـد يستشـكل فـي عـدم وجـوب القضـاء عليـه مـع أنّ المفـروض تبيّـن الخـلاف وعـدم المراعـاة إذ لـم تفـرض فـي الروايـة، كمـا تقدّم.

وقـد تقـدّم فـي المـورد الرابـع أنّ فعـل المفطـر قبـل مراعـاة الفجـر وتبيّـن الخـلاف يوجـب القضـاء.

والحاصـل: ظاهـر الصحيحـة اشـتراك مـن أكل ومن كـفَّ عنه فـي المراعاة وعدمهـا، فـإن فرضنـا فـي الروايـة عـدم المراعاة أشـكل الحكـم بعـدم القضاء بالنسـبة إلـى من كفَّ عـن الأكل، وإن فرضنا المراعاة أشـكل الحكـم بالقضاء بالنسـبة إلى مـن أكل.

والجـواب: أنّ ظاهر الصحيحة عـدم المراعاة على ما تقدّم، فلا إشـكال في

السابع: الإفطار تقليداً لمن أخبر بدخول الليل(١)

وجوب القضاء على من أكل وهو المقصود في المقام، وإنّما الإشكال فيمن لم يأكل، ورفعه يكون:

إمّا برفع اليد عن ظهورها في عدم القضاء بالنسبة إليه بإنكار دلالتها على اختصاص وجوب القضاء بمن أكل.

وإمّا برفع اليد عن ظهورها في عدم المراعاة وحملها على المراعاة، ويكون وجوب القضاء على من أكل بلحاظ أكله بعد الإخبار؛ لعدم كونه بعد المراعاة لا بلحاظ أكله قبله.

وإمّا برفع اليد عن ظهورها في تبيّن الخلاف بالنسبة إلى من لم يأكل.

ويؤيّد ذلك: ما في فقه الرضا عليه السلام: «ولو أنّ قوماً مجتمعين سألوا أحدهم أن يخرج وينظر هل طلع الفجر، ثمّ قال: قد طلع الفجر، وظنّ بعضهم أنّه يمزح فأكل وشرب كان عليه قضاء ذلك اليوم»[١].

فإن تمّ أحد هذه الوجوه وصحّ الاستدلال بها على وجوب القضاء في المقام فهو، وإلّا أمكن الاستدلال عليه بمقتضى القاعدة. وعليه فالصحيح عدم الكفارة ووجوب القضاء كما عليه المشهور، بل عن المدارك أنّه ممّا قطع به الأصحاب.

الإفطار اعتماداً على إخبار الغير بدخول الليل

(١) الإفطار بتخيّل دخول الليل:

تارةً: يكون من جهة الاعتماد على إخبار الغير بدخوله.

(١) مستدرك الوسائل ٧ : ٣٤٧، ب ٣٢، ح ١ / فقه الرضا عليه السلام : ٢٠٨.

وأخرى: من جهة نظره وظنّه دخوله مع عدم وجود علّة في السماء.

وثالثةً: من هذه الجهة مع وجود علّة.

الكلام هنا في الأوّل، وأمّا الثاني والثالث فسيأتي التعرّض لهما في المورد الثامن.

ثمّ إنّ التعبير بالتقليد وإن ورد في عبارات كثير من الفقهاء كالشيخ في النهاية وابن البرّاج في المهذّب والمحقّق في الشرائع[١] إلاّ أنّ بعضهم عبّر بالإخبار، أي: الإفطار لإخبار الغير[٢]، وبعضهم عبّر بـ «لو أخلد إليه في دخول الليل» كالمحقّق في المختصر والعلّامة في المنتهى[٣] وغيرهما.

ثمّ إنّ جماعة قيّدوا موضوع المسألة بما إذا كان قادراً على عرفانه أو على المراعاة، منهم المحقّق في المختصر والعلّامة في المنتهى وغيرهما[٤]، والظاهر أنّه احتراز عن غير القادر كالأعمى والمحبوس.

وعلى كلّ حال، الكلام يقع في أمور أشير إليها في المتن:

الأمر الأوّل: في الحكم التكليفي، أي: جواز الإفطار تقليداً لمن أخبر بدخول الليل.

يظهر من الماتن ﭬ جوازه مع تعذّر العلم به، وهو غير بعيد إذا فرض تحقّقه؛ لجريان ما يشبه دليل الانسداد فيه مع افتراض حصول الظن من إخباره مطلقاً.

---

(١) النهاية : ١٥٥ / المهذّب ١ : ١٩٢ / شرائع الإسلام ١ : ١٧٣.

(٢) إرشاد الأذهان ١ : ٢٩٧.

(٣) المختصر النافع : ٦٧ / منتهى المطلب ٩ : ١٥٨.

(٤) الروضة البهيّة ٢ : ٩٣.

نعـم، في تحقّـق تعـذّر العلم بدخـول الليـل حتّى مـن الأعمـى والمحبوس تأمّـل؛ لإمـكان تحصيلـه بالتأخير، كمـا لا يخفى.

نعـم، قـد يتّفـق ذلـك فـي المحبـوس إذا كان لا يمكنـه التمييـز بيـن الليـل والنهار.

وأمّـا مع إمـكان تحصيـل العلم ـ ولـو بالتأخيـر ـ فالظاهر عدم جـواز الأكل اعتمـاداً على الإخبـار؛ لإمكان تحصيل الامتثال القطعي، فـلا يجوز له الاكتفاء بالظن والاحتمال.

هـذا إذا لـم يفـرض حجيّة قـول المخبـر ـ كما هـو ظاهـر المتن ـ بـأن كان عـدلاً وقلنـا بحجيّة إخبـاره فـي الموضوعـات أو عدليـن، وإلّا فلا إشـكال في جـواز الإفطـار تعويلاً علـى ذلك.

الأمـر الثاني: فـي الحكم الوضعـي، أي: في وجوب القضـاء دون الكفارة إذا أفطـر تقليـداً لمـن أخبـره بدخـول الليـل فيمـا إذا كان جائزاً لـه ذلك مع تبيّن الخلاف.

أمّـا عدم وجوب الكفـارة فواضح؛ لأنّ المفـروض جواز الإفطار شـرعاً، ومعه لا إثـم ولا تقصيـر حتّى تجب الكفـارة، وتكفي البراءة عند الشـك.

وأمّا وجوب القضاء فقد استدلّ له بأمور:

الأوّل: أنّـه مقتضـى القاعـدة في فـرض المسـألة، أي: تبيّن الخـلاف؛ لعدم الإتيـان بالواجب شـرعاً.

نعـم، المفـروض جـواز الإفطـار اعتمـاداً على الخبـر إمّـا لكـون المخبر ثقة وقلنـا بحجيّة خبره فـي الموضوعات أو لفرض قيـام البيّنة الشـرعيّة، فهل يؤثّر ذلـك على التمسـك بمقتضى القاعـدة أو لا؟

ذهب صاحب المدارك وغيره[1] إلى عدم القضاء؛ لأنّ المفطر إذا كان يسوغ له الاعتماد على الخبر اتّجه سقوط القضاء فضلاً عن الكفارة؛ لاستناد فعله إلى إذن الشارع ويكون بترخيص منه، ومعه لا وجه للقضاء. نعم، إذا كان ممّن لا يسوغ له ذلك فينبغي أن يكون عليه القضاء والكفارة.

وفيه: أنّ دليل حجيّة البيّنة أو خبر الثقة يثبت حجيّتها في ظرف تحقّق موضوعها، أي: الشك وعدم العلم بخلافها، ومع انكشاف الخلاف ـ كما هو المفروض ـ تسقط عن الاعتبار بانتفاء موضوعها والمفروض أنّها لا تغيّر الواقع، إذن الإفطار وقع قبل دخول الليل ومقتضى القاعدة عدم الإجزاء وفساد الصوم وإن كان المفطر معذوراً في إفطاره لقيام الحجة عنده.

والحاصل: أنّ قيام الحجة على دخول الليل إنّما ينفع في الترخيص في الأكل ـ مثلاً ـ لا في سقوط القضاء؛ إذ لا ملازمة بين جواز الإفطار تكليفاً وبين عدم القضاء عند انكشاف الخلاف، بل مقتضى القاعدة المستفادة من الأدلّة الملازمة بين فساد الصوم وبين وجوب قضائه، فيجب القضاء إذا لم يأت المكلّف بوظيفته شرعاً وإن كان معذوراً في ذلك.

الثاني: فحوى ما ثبت من وجوب القضاء مع استصحاب بقاء الليل إذا أكل اعتماداً على إخبار المخبر بعدم طلوع الفجر[2] كما تقدّم في المورد الخامس، فإنّ وجوب القضاء مع استصحاب بقاء النهار يثبت بالأولويّة.

وفي المقابل يستدلّ لعدم القضاء في المقام بعدّة روايات:

١ـ صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «وقت المغرب إذا غاب

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ٩٤ / الحدائق الناضرة ١٣ : ٩٨.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٣٨١.

القـرص، فـإن رأيتـه بعـد ذلـك وقـد صلّيـت أعـدت الصـلاة ومضـى صومـك وتكـفُّ عـن الطعـام إن كنت (قـد) أصبـت منه شـيئاً»[١]، فـإنّ الإمـام عليه السلام بعد أن بيّـن المعيـار فـي وقت الغـروب وأنّه سـقوط القرص، قـال: «فـإن رأيته بعد ذلـك... الـخ»، ومفادها أنّـك إذا ثبت عندك سـقوط القرص وصلّيـت المغرب وأفطـرت ـ إن كنـت صائماً ـ ثمّ رأيت سـقوط القرص بعد ذلـك، أي: تبيّن لك الخـلاف وأنّ النهـار لازال باقياً كان صومـك صحيحاً ولا يجـب عليك القضاء. نعـم، يجـب عليـك إعـادة الصـلاة، ومـن الواضـح شـمول الصحيحـة لمحـل الـكلام، أي: مـا إذا أفطـر اعتمـاداً علـى خبـر من يجـوز الاعتمـاد عليه شـرعاً وإن كانـت لا تختـص به.

ويظهـر مـن المستمسـك[٢] الإشـكال في ذلـك بإمـكان دعـوى ظهورها في صـورة العلم، ولعلّه لكون الإمـام عليه السلام بعد أن ذكر المعيار فـي وقت الغروب قال (مـا مفـاده): «أنّك إذا أحـرزت هذا المعيار ثـمّ تبيّن الخلاف فـلا يجب إعادة الصـوم»، فتكـون الصحيحـة ناظـرة إلـى صـورة العلـم بدخـول الليـل وغيـاب القـرص؛ لأنّ الإحراز لا يكون إلّا بالعلم فلا تشـمل محل الـكلام، أي: الاعتماد على إخبـار المخبر.

والحاصـل: أنّ افتـراض أنّ المكلّـف صلّـى المغـرب وتنـاول الطعام يسـتلزم افتـراض إحـرازه دخـول الليـل؛ لأنّ الصائـم لا يقـدم علـى الأكل عـادةً إلّا مع إحـراز ذلـك، مضافـاً إلـى أنّ الاسـتصحاب يمنع مـن الأكل قبـل إحراز مـا يبرّر رفـع اليد عـن مقتضـاه، والإحـراز لا يكـون إلّا بالعلم فلا تشـمل محـل الكلام.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٢٢، ب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٨٩.

وفيـه: أنّ غايـة مـا يفهـم مـن الروايـة وجـود مسـوّغ للإقـدام علـى الصـلاة والأكل، ومـن الواضـح أنّـه أعـم مـن العلـم، فإنّ قيـام دليـل حجة شـرعاً على دخـول الليـل يعتبـر مسـوّغاً للإفطـار وإن لـم يحصـل العلـم، بـل نفـس عدم تعـرّض الروايـة لمسـوّغ الإفطـار قرينـة علـى الإطـلاق وإرادة كلّ مـا يكـون مسوّغاً.

وهذا يشـمل فـرض المسـألة؛ لأنّ المـراد بالتقليـد فيهـا الاعتماد علـى الغير فـي مقابل أن يتصدّى بنفسـه للفحص عـن دخول الليل، ولـذا عبّر جملة من الفقهـاء عنـد تعرّضهم للمسـألة بالإخـلاد إلى إخبـار المخبر ونحـو ذلك. نعم، لـو أريد مـن التقليد المتابعـة من دون إحـراز بل لمجـرّد أنّ فلانـاً أخبر بذلك أمكـن دعـوى عدم شـمول الرواية لمحـل الـكلام، ولكنّه خلاف الظاهـر جدّاً.

وعن المختلف للعلّامة الإشـكال في الصحيحة بأنّ مضي الصوم لا يسـتلزم عدم القضـاء[1]، وظاهره إمكان اجتماع مضـي الصوم مع وجوب قضائه.

ويشـكل بـأنّ المضـي بمعنـى الصحّـة والإجـزاء، فكيـف يجتمـع مع لـزوم القضـاء؟

اللّهـم إلّا أن يـراد عـدم صراحـة الروايـة فـي سـقوط القضـاء؛ لاحتمـال أن يكـون المضـي في الرواية بلحاظ مـا قبل إصابة الطعـام في إدراك بعض مصلحة الواقـع، وهـذا لا ينافـي وجـوب القضـاء لإدراك مـا تبقّى مـن المصلحـة الواقعيّة.

وفيـه: مـا لا يخفى من مخالفـة للظاهـر؛ لأنّ المضـي إذا كان بمعنى الصحّة فهـو فـي الروايـة مسـند إلـى الصـوم بتمامـه لا إلـى بعضـه، مع أنّ المقابلـة مع

(١) مختلف الشيعة ٣ : ٤٣٣.

الصلاة التي أمر بإعادتها قرينة واضحة على أنّ مضي الصوم يراد به عدم الإعادة والقضاء.

قد يقال: إنّ الرواية ليست صريحة في الإفطار وإنّما يستفاد من إطلاق قوله: «مضى صومك»، أي: سواء أفطر أو لا.

وفيه: أنّ ذيل الرواية صريح في أنّه أصاب شيئاً من الطعام وتحكم بالمضي في هذا الفرض، فلاحظ.

٢ـ صحيحته الأخرى، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه قال لرجل ظنّ أنّ الشمس قد غابت فأفطر ثمّ أبصر الشمس بعد ذلك، قال: ليس عليه قضاء»[١].

وهي تامّة سنداً، ويرى السيد الخوئي قدس سره[٢] أنّها والصحيحة السابقة رواية واحدة نقلها زرارة بالمعنى بكيفيّتين مع نوع مسامحة في التعبير؛ إذ قد فرض في الأولى رؤية القرص بعد غيبوبته، وهو بظاهره غير معقول، فلا بدّ من فرض عدم غيبوبة القرص واقعاً، وإنّما كان اشتباهاً من جهة قيام الحجة على ذلك إمّا بالعلم الوجداني وهو بعيد، وإمّا بالظن المعتبر؛ لأنّ غيره تجب معه الإعادة حتّى إذا لم يَرَ القرص بعد ذلك؛ لعدم إحراز دخول الليل مع كون مقتضى الاستصحاب عدم دخوله.

وقد ثبت أنّ الظنّ إنّما يكون حجة في المقام إذا كان في السماء علّة ـ كما سيأتي ـ فتحمل على ذلك، وتكون أجنبيّة عن فرض المسألة.

أقول: أمّا دعوى اتّحاد الروايتين فلا يمكن إثباتها مع الاختلاف في تحديد وقت المغرب وإفطار الصائم وكذا في تعرّض الأولى للصلاة وعدم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٢٣، ب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٣٢.

تعـرّض الثانيـة لهـا وغيـر ذلـك مـن الخصوصيّات.

وأمّـا حمـل الروايتيـن علـى صـورة الظـنّ المعتبـر فهو قـد يتّجه فـي الأولى؛ لأنّ الـكلام كان ابتـداءً من الإمـامعليه السلام ، فلا بدّ من فرض وجود مسـوّغ شـرعي للإفطـار وهـو العلـم أو الظـن المعتبـر، وأمّـا الثانية فـلا يتّجـه فيها ذلـك؛ لأنّه خـلاف إطـلاق الظن في قولـه: «قال لرجـلٍ ظنّ أنّ الشـمس قد غابـت... الخ».

نعـم، إذا فـرض كون الرجـل متديّناً وعارفـاً ولا يقدم على الإفطـار إلّا بحجة معتبـرة كان ما ذكـره متّجهاً، ولكـن لا دليل على هـذا الفرض.

والحاصـل: مقتضـى إطـلاق الروايـة أنّ مـن ظنّ غيـاب الشـمس فأفطر ثمّ تبيّـن له الخـلاف فليس عليـه قضاء سـواء نظر بنفسـه وكان في السـماء علّة فظـنّ غيابهـا ـ كمـا سـيأتي ـ أو حصـل له الظـن من إخبـار مخبر بذلـك، كما في محـل الكلام.

وقـد يقال: ـ كمـا فـي المستمسـك[1] ـ إنّ قوله فـي الرواية: «فأفطـر» بالفاء الدالّـة على الترتيب يصلـح أن يكـون قرينة علـى إرادة خصـوص الظن الذي يجـوز التعويـل عليـه ولاسـيّما بملاحظـة أصالـة الصحّـة فـي فعـل المسـلم، وحينئـذٍ لا إطـلاق فـي الروايـة للظـن حتّـى يؤخـذ بـه، والمتيقّـن منه مـا يجوز العمـل به، وهو ما يحصـل مع المراعاة مع وجود علّة في السـماء، كما سـيأتي.

وفيـه: أنّ فـاء التفريع يدلّ على ترتّـب ما بعدها، أي: الإفطـار على ما قبلها، أي: ظـنّ غياب الشـمس، وهذا وحـده ليس قرينة علـى ما ذكـره إلّا إذا فرض كـون الرجـل متديّنـاً وعارفـاً كمـا عرفت، وليس فـي الرواية ما يشـير إلـى ذلك؛ لأنّ الإمـامعليه السلام سُـئل عن رجل ظنّ أنّ الشـمس قد غابت وهـو أعم من ذلك.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٩١.

نعـم، عرفـت أنّ الصائـم لا يقـدم علـى الإفطـار عـادةً إلّا بمسـوّغ يسـوّغ له الإفطـار، وإذا لـم يكـن عارفـاً قـد يعتقـد أنّ الظـن الحاصـل مـن خبـر الثقـة مسـوّغ بل الخبـر مطلقاً إذا حصـل له الوثوق بـه، فلا مبرّر لحمـل الرواية على خصـوص صـورة مـا إذا حصـل الظـن بالمراعـاة مع وجود علّـة في السـماء.

وأمّـا أصالـة الصحّـة فـي فعـل المسـلم فالقـدر المتيقّـن منهـا مـا إذا كان المسـلم عارفـاً بصحّـة العمـل وفسـاده ومـا يعتبـر فـي صحّتـه، وفـي المقـام لا علـم بذلك بل فـرضُ علم الرجـل بأنّ المعتبـر في جواز الإفطـار هو خصوص الظـن الحاصـل بالمراعاة فـي حال وجـود علّة في السـماء نادر كمـا لا يخفى، ولا أقـلّ مـن احتمـال عـدم معرفته، فـلا يتمّ فيـه أصالـة الصحّة.

نعـم، لا يبعـد أن يـراد بالظـن الاعتقـاد كما هـو الملاحظ في اسـتعمال هذا اللفـظ، والغالب اسـتعماله فيما لا يطابق الواقـع، كما في قوله تعالـى: ﴿ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ ﴾[١] وقولـه: ﴿ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ ﴾[٢] وقولـه: ﴿ وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ﴾[٣].

وقـد تسـتعمل فيما يطابـق الواقـع، كقولـه تعالـى: ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾[٤] وقولـه: ﴿ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ ﴾[٥].

---

(١) سورة آل عمران : ١٥٤.

(٢) سورة الحشر : ٢.

(٣) سورة القصص : ٣٩.

(٤) سورة البقرة : ٤٦.

(٥) سورة ص : ٢٤.

ومن الأوّل هذه الرواية، فيراد اعتقاد غياب الشمس مع تبيّن الخلاف، ولا موجب لتخصيصها بما إذا كان ذلك بالمراعاة مع وجود علّة في السماء حتّى تكون أجنبيّة عن محل الكلام.

ويتلخّص ممّا تقدّم: أنّ كلتا الصحيحتين تشملان محل الكلام مع فرض حصول الاعتقاد من إخبار المخبر، فإذا اعتقد دخول الليل سواء كان بسبب قيام حجة عليه أو بسبب إخبار مخبر به فأفطر ثمّ تبيّن الخلاف صحّ صومه، ولا يجب عليه القضاء ولا الكفارة.

ومنه يظهر أنّ عدم القضاء في الفرض المذكور ثابت حتّى مع عدم وجود علّة في السماء من غيم ونحوه؛ لإطلاق النصوص المتقدّمة.

نعم، هناك نصوص دلّت على عدم القضاء فيما إذا كان في السماء علّة، مثل رواية أبي الصباح الكناني قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صام ثمّ ظنّ أنّ الشمس قد غابت وفي السماء غيم فأفطر، ثمّ إنّ السحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب، فقال: قد تمّ صومه ولا يقضيه»[1]، ورواية زيد الشحّام، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل صائم ظنّ أنّ الليل قد كان وأنّ الشمس قد غابت، وكان في السماء سحاب فأفطر، ثمّ إنّ السحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب، فقال: تمّ صومه، ولا يقضيه»[2].

بحث رجالي في توثيق محمد بن الفضيل بن كثير الأزدي

وسند الأولى فيه محمد بن الفُضيل، وفيه كلام طويل.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٢٣، ب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٢٣، ب ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

خلاصته: أنّ محمد بن الفضيل بن كثير الكوفي الصيرفي الأزدي الأزرق الذي يعدّ من أصحاب الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام لم يوثّق[١]، بل نصّ الشيخ على ضعفه في رجاله عندما ذكره في أصحاب الكاظم عليه السلام[٢]، وقال عندما ذكره في أصحاب الرضا عليه السلام: «يرمى بالغلو»[٣].

وقد حُكي ذهاب صاحب جامع الرواة جازماً وصاحب نقد الرجال محتملاً إلى أنّ محمد بن الفضيل الواقع في سند كثير من الروايات ـ تبلغ (٣٩٠) رواية كما في المعجم[٤] ـ والذي يروي عن الحسين بن سعيد متّحدٌ مع محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار البصري الثقة[٥].

قال صاحب جامع الرواة في عنوان محمد بن الفضيل: «لمّا تتبّعنا بقدر وُسعنا تتبّعاً تامّاً وجدنا محمد بن الفضيل الصيرفي الكوفي الأزدي الضعيف ومحمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار النهدي البصري الثقة في مرتبة واحدة، وكثيراً ما يعبّر عنه باسم جدّه أيضاً، فيكونان مشتركين... الخ»[٦]، ثمّ إنّه ذكر اشتراكهما فيمن يروي عنهما ويرويان عنه في الجملة.

وقال صاحب نقد الرجال في عنوان إبراهيم بن نعيم العبدي: «روى عنه محمد بن الفضيل كثيراً، ويحتمل أن يكون محمد بن الفضيل هذا هو محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة؛ لأنّ الشيخ الصدوق محمد بن علي

---

(١) رجال الشيخ الطوسي : ٢٩٣، الرقم ٤٢٥٩.

(٢) رجال الشيخ الطوسي : ٣٤٣، الرقم ٥١٢٤.

(٣) رجال الشيخ الطوسي : ٣٦٥، الرقم ٥٤٢٣.

(٤) معجم رجال الحديث ١٨ : ١٤٦، الرقم ١١٥٨٨.

(٥) قاموس الرجال ٩ : ٥١٦، الرقم ٧١٧٠، ترجمة محمد بن فضيل.

(٦) جامع الرواة ٦ : ١٨٣، ترجمة محمد بن فضيل.

بـن بابويـه روى كثيـراً فـي الفقيـه عـن محمد بـن الفضيل، عـن أبـي الصباح الكنانـي، ثمّ قال في مشـيخته: وما كان فيه عن محمد بن القاسـم بن الفضيل البصـري صاحب الرضـا عليه السلام فقد رويتـه عن فلان عن فـلان... الـخ، ولم يذكر في المشـيخة طريقـه إلى محمد بـن الفضيل أصـلاً»[1].

وزاد فـي الأوّل عليـه: «بأنّـا تتبّعنا في الفقيـه فوجدنا روايته عـن محمد بن القاسـم بـن الفضيـل فـي موضعيـن، فيبعـد أن يعقـد إليـه طريقاً لأجـل هذين الموضعيـن فقط»[2].

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ اتّحـاد الـراوي والمـرويّ عنـه في الجملـة ليس دليلاً علـى الاتّحاد؛ إذ لا مانـع مـن حصول ذلـك لراوييـن مختلفين بل ذلـك أمر واقـع خارجاً.

وثانياً: أنّ النسـبة إلى الجدّ قد تصحّ في أسـماء معيّنة مثـل «بابويه» و«قولويه» ونحوهمـا، وقـد تصـحّ إذا كان الجـدّ علمـاً شـاخصاً وكان يـراد إبراز الانتسـاب إليـه مع أمـن الالتباس، وهـذا غير متحقّـق أو غير معلـوم التحقّـق في المقام.

وثالثـاً: أنّ القرينـة التـي ذكرهـا صاحـب نقـد الرجـال أجـاب عنهـا بنفسـه بقولـه: «اللّهـم إلّا أن يقـال: إنّ الشـيخ الصدوق لـم يذكر في المشـيخة طريقه إلـى محمـد بـن الفضيل كما لـم يذكر طريقـه إلى أبـي الصباح الكنانـي وغيره، مـع أنّ روايتـه فـي الفقيه عنـه كثيرة».

ورابعـاً: أنّ هـذه المحاولـة لا تجـدي نفعاً فـي توثيق محمد بـن الفضيل بن كثيـر؛ لمـا عرفـت مـن تضعيـف الشـيخ لـه، فـإذا كان متّحـداً مع الآخـر يكون

(١) نقد الرجال ١ : ٩٣، الرقم ١٥٥.

(٢) جامع الرواة ٦ : ٣١٢.

ممّن تعـارض فيـه التوثيـق والتضعيف.

وخامساً: أنّ كلّ مـن عنـون محمـد بـن القاسـم بـن الفضيـل لـم يذكـر أنّه كوفـي أو الأزرق أو صيرفـي أو أزدي، بل ذكر النجاشـي[١] أنّه «نهدي»، ووصفه الصدوق فـي المشـيخة بـ «البصـري»، وظاهر ذلـك التعدّد.

مضافـاً إلـى أنّ كلّاً مـن النجاشـي والشـيخ والبرقـي رحمهم الله ذكـروا العنوانين في كتبهـم[٢]، فلاحظ.

والحاصل: أنّ الاتّحاد غيرثابت.

وعلـى كلّ حـال، فالظاهـر أنّ محمـد بـن الفضيـل ممّـن تعـارض فيـه التضعيـف والتوثيـق؛ إذ عرفـت تضعيف الشـيخ له، وأمّـا التوثيق فلأن الشـيخ المفيد رحمه الله عدّه في رسـالته العدديّـة قال: «من الفقهاء والرؤسـاء الأعلام الذين يؤخـذ منهـم الحـلال والحـرام والفتيـا والأحـكام، ولا يطعـن عليهم بشـيء، ولا طريـق لـذمّ واحد منهـم»[٣].

ويمكن أن يضاف إلى ذلك:

أوّلاً: روايـة المشـايخ الثلاثـة الذين لا يـروون إلّا عن ثقة عنه بسـند صحيح فـي طريق الصدوق في المشـيخة إلى أبي حمـزة الثمالي، كما فـي الفقيه وفيه روايـة صفـوان عنه[٤]، وكذا في الكافـي وفيه رواية البزنطي عنـه[٥]. وأمّا ابن أبي

---

(١) رجال النجاشي : ٣٦٢، الرقم ٩٧٣.

(٢) رجال النجاشي : ٣٦٧، الرقم ٩٩٦ / ٣٦٢، الرقم ٩٧٣ / رجال الشيخ الطوسي : ٣٦٦، الرقم ٥٤٤٣ / ٣٦٥، الرقم ٥٤٢٣ / رجال البرقي : ٢٨٨، الرقم ٢٣ في أصحاب الكاظم عليه السلام / ١٣٦، الرقم ٨٨ في أصحاب الصادق عليه السلام / ٣١٨، الرقم ١٦٥ في أصحاب الكاظم عليه السلام.

(٣) الرد على أصحاب العدد : ٤٤.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٥١، ح ٣٣٠٩.

(٥) الكافي ١ : ١٣٢، ح ٦.

عمير فتوجد روايته عنه في الكافي لكن فيه: «عن محمد بن أبي عمير أو غيره، عن محمد بن الفضيل... الخ»[١].

وثانياً: إكثار الأجلّاء الرواية عنه.

وثالثاً: رواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه في نوادر الحكمة بسند صحيح، كما يظهر من التهذيب[٢] حيث روى بسنده عنه، عن محمد بن الفضيل، عن أبي الصباح، ولم تستثن روايته.

والظاهر أنّ ما ذكرناه يكفي لإثبات وثاقته. نعم، يعارض ذلك تضعيف الشيخ له في رجاله.

وقد يقال: إنّ تضعيف الشيخ له إنّما هو من جهة رميه بالغلو كما ذكره نفس الشيخ عندما ذكره في أصحاب الرضا عليه السلام.

لكنّه لا يخلو عن بُعد؛ فإنّ التضعيف على أساس الغلو قد يصدر منهم، وأمّا التضعيف لمجرّد الرمي بالغلو ففيه تأمّل.

وأمّا رواية زيد الشحّام ففي سندها أبو جميلة المفضّل بن صالح ومحمد بن عبد الحميد.

بحث رجالي في توثيق المفضّل بن صالح

أمّا المفضّل بن صالح فقد ذكره الشيخ في الفهرست وعدّه في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام، وذكر أنّه مات في حياة الرضا عليه السلام[٣]، وذكره البرقي في أصحاب الصادق عليه السلام[٤]، ولم يذكرا ضعفه ولا وثاقته.

---

(١) الكافي ١ : ٢٠٧، ح ٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٣ : ١٣٢، ح ٢٩٠.

(٣) الفهرست : ٢٥٣، الرقم ٧٦٥ / رجال الشيخ الطوسي : ٣٠٧، الرقم ٤٥٤١.

(٤) رجال البرقي : ٢١٢، الرقم ٤٦٣.

نعم، قال ابن الغضائري أنّه: «ضعيف، كذّاب، يضع الحديث»[1] ثمّ نقل بسنده عن معاوية بن حكيم أنّه سمع أبا جميلة يقول: «أنا وضعت رسالة معاوية إلى محمد بن أبي بكر».

وأمّا النجاشي فإنّه لم يعنونه في كتابه ولكنّه قال في ترجمة جابر بن يزيد الجعفي: «روى عنه جماعة غُمز فيهم وضُعّفوا، منهم عمرو بن شمر والمفضّل بن صالح»[2].

وفي المقابل يستدلّ على وثاقته برواية بعض الثلاثة عنه بسند صحيح، فقد روى عنه البزنطي كما في الكافي[3] وروى عنه ابن أبي عمير كما في كمال الدين للصدوق[4]، وعليه يتعارض فيه التوثيق والتضعيف.

وأمّا محمد بن عبد الحميد فهو ابن سالم العطار، ولم يرد فيه توثيق صريح، وقد تقدّم البحث عنه وانتهينا إلى وثاقته.

وظهر ممّا تقدّم أنّ الروايتين فيهما إشكال من جهة السند.

وأمّا الدلالة فهما دالّتان على صحّة الصوم وعدم القضاء إذا ظنّ غياب الشمس وفي السماء غيم أو سحاب، ومن الواضح أنّهما لا تنافيان ما تقدّم؛ لأنّهما تحكمان بعدم القضاء في مورد السؤال، أي: حالة وجود غيم في السماء، وهذا لا ينافي ثبوت هذا الحكم في غير هذه الحالة إذا دلّ عليه الدليل، وقد عرفت قيام الدليل على ذلك إذ دلّت صحيحتا زرارة المتقدّمتان عليه مطلقاً.

---

(١) رجال الغضائري : ٨٨، الرقم ١١٨.

(٢) رجال النجاشي : ١٢٨، الرقم ٣٣٢.

(٣) الكافي ٧ : ٤٤، ح ١ وح ٣.

(٤) كمال الدين ١ : ٢٨٦، ح ١.

والحاصل: أنّ هاتين الروايتين لا مفهوم لهما حتّى تقيّدان إطلاق صحيحتي زرارة.

نعم، هناك بعض الروايات التي قد يدّعى منافاتها لذلك، وهي:

١ ـ موثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب أسود عند غروب الشمس فظنّوا أنّه الليل فأفطروا، ثمّ إنّ السحاب انجلى فإذا الشمس، فقال: على الذي أفطر صيام ذلك اليوم، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[1]، فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاؤه؛ لأنّه أكل متعمّداً»[2].

٢ ـ صحيحة أبي بصير وسماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب أسود عند غروب الشمس فرأوا أنّه الليل فأفطر بعضهم، ثمّ إنّ السحاب انجلى فإذا الشمس، قال: على الذي أفطر صيام ذلك اليوم، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[3]، فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاؤه؛ لأنّه أكل متعمّداً»[4].

والظاهر تماميّة سند الروايتين، وهما ظاهرتان في وجوب القضاء؛ لظهور قوله عليه السلام فيهما: «على الذي أفطر صيام ذلك اليوم» في ذلك، ويكون الاستشهاد بالآية للاستدلال على ذلك؛ لأنّها تأمر بإتمام الصيام الذي يبدأ من الفجر إلى الليل، ومن أفطر لم يأت بهذا الواجب فيجب عليه القضاء،

---

(١) سورة البقرة : ١٨٧.

(٢) الكافي ٤ : ١٠٠، ح ١.

(٣) سورة البقرة : ١٨٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٢١، ب ٥٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

وقولـه عليه السلام: «فمـن أكل قبـل أن يدخـل الليل... الـخ» تفريعٌ علـى ذلك.

واعتـرض عليـه: ـ كمـا فـي الريـاض[1] ـ بـأنّ المـراد مـن الأمر بصيـام ذلك اليوم الإمسـاكُ في بقيّـة النهار وإتمامُ الصيام دفعاً لتوهّـم أنّ الإفطار في الأثناء يبيحـه فـي الباقـي، ثـمّ ذكـر أنّ الاسـتدلال بالآيـة الكريمـة لا ينافـي ذلـك بـل يؤكّـده؛ لدلالـة الآيـة على وجوب الإمسـاك إلى الليـل مطلقاً أكل فـي الأثناء أم لا، كمـا أنّ قولـه عليه السلام: «فمن أكل قبـل أن يدخل الليل... الـخ» يؤكّد ذلك؛ لأنّ معنـاه أنّه أكل بعد انكشـاف الخلاف وتبيّن بقاء الشـمس، ولـذا علّل وجوب القضـاء بأنّـه أكل متعمّـداً، وإلّا فالأكل بظـنّ الغروب ليـس أكلاً متعمّداً.

وفـي المستمسـك[2] ذكـر وجهاً آخـر لتأييـد الاسـتدلال بالآيـة لمـا ذكـر، حاصلـه: أنّ حمل قوله عليه السلام: «علـى الذي أفطر صيام ذلك اليـوم... الخ» على القضاء يوجب توقف الاسـتدلال بهـا على مقدمة مطويّة، وهـو خلاف الظاهر.

أقـول: والظاهـر أنّ مـراده مـن المقدمـة هـو «كـون مخالفـة الأمـر بالإتمـام موجبـاً لبطلان الصـوم وهو يوجـب القضاء» بينما الاسـتدلال بهـا على وجوب إتمـام الصـوم، فإنّـه لا يتوقف علـى ذلك بل تـدلّ عليه مباشـرةً، فيقـال: يجب عليه الإتمام لقولـه تعالـى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾[3].

ويلاحـظ عليـه: بـأنّ الاسـتدلال بالآيـة علـى البطـلان والقضـاء إذا كان محتاجـاً إلـى مقدمـة مطويّـة فالاسـتدلال بهـا علـى الصحّـة وعـدم القضـاء كذلـك؛ لأنّ المفـروض أنّ بعضهـم أفطـر قبـل غيـاب الشـمس ممّـا يعنـي أنّـه

(١) رياض المسائل ٥ : ٣٧٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٣٧٢.

(٣) سورة البقرة : ١٨٧.

لم يأت بالواجب، أي: الإمساك ما بين الحدّين، فإذا أريد الاستدلال بالآية على صحّة صومه وعدم القضاء فلا بدّ من فرض مقدمة شرعيّة تعبّديّة مفادها: «أنّ هذا الإفطار الواقع في النهار ليس مضرّاً بالصوم شرعاً، وأنّ إفطاره بحكم الصوم شرعاً، فيجب عليه إتمام صومه»، بل هذه المقدمة ليست بوضوح المقدمة التي يتوقف عليها الاستدلال بالآية على البطلان والقضاء، فلاحظ.

وأمّا حمل قوله عليه السلام: «فمن أكل قبل أن يدخل الليل» على الأكل بعد انكشاف الخلاف فهو خلاف الظاهر؛ لأنّه لو أريد ذلك لكان المناسب بل المتعيّن أن يقال: «فمن أكل بعد ذلك فعليه قضاؤه» بعد فرض أنّ الإفطار الواقع قبل تبيّن الخلاف لا يضرّ بالصوم، فيجب عليه إتمامه، ولا يناسبه أن يقال: «فمن أكل قبل أن يدخل الليل... الخ»؛ لأنّه يشمل الفرض الذي حكم فيه بالصحّة وعدم القضاء ـ حسب قولهم ـ لتحقّق الأكل قبل دخول الليل فيه، فيكون موهماً.

هذا مضافاً إلى عدم وجود قرينة على تقييد الأكل في العبارة بما إذا كان بعد تبيّن الخلاف.

وأمّا دعوى أنّ الاستدلال بالآية يؤكّد ما ذكروه ـ باعتبار أنّ الآية تدلّ على وجوب الإمساك إلى الليل مطلقاً أكل في الأثناء أو لا ـ فهو غريب؛ لأنّ الآية في مقام تحديد نهاية الوقت الذي يجب فيه الصوم وأنّه الليل بعد ما حدّدت الآية قبلها بداية الوقت، وهي قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[1]، إذن الآية في

---

(١) سورة البقرة: ١٨٧.

مقام تحديد الوقت الواجب صومه وأنّه الوقت الممتدّ من الفجر إلى الليل، وليس لها نظر إلى فرض حصول الإفطار في الأثناء حتّى يتمسك بإطلاقها لإثبات وجوب الإمساك حتّى في هذا الفرض.

ويؤيّد ذلك ما رواه العياشي في تفسيره عن أبي بصير حيث ورد فيها أنّه قال: «على الذي أفطر قضاء ذلك اليوم، إنّ الله يقول:... الخ»[1].

فالصحيح: تماميّة دلالة الرواية على وجوب القضاء.

والظاهر أنّها رواية واحدة مرويّة بطريقين، رواها سماعة بأحدهما ورواها مع أبي بصير بطريق آخر، والموجود في الأولى: «فظنّوا أنّه الليل» وفي الأخرى: «فرأوا أنّه الليل»، وهذا يؤيّد ما ذكرناه من أنّ المراد بالظنّ في هذه الروايات الاعتقاد والجزم؛ لأنّه الظاهر من «فرأوا» وعبّر عنه بالظن في الأولى.

وعلى كلّ حال، فالظاهر وقوع التعارض بينها وبين ما تقدّم من الروايات الدالّة على عدم القضاء، ومن هنا وقع الكلام في كيفيّة الجمع بينهما.

وقبل ذلك لا بدّ من التنبيه على عدم تماميّة سند رواية الكناني والشحّام المتقدّمتين عندنا، ولذا لا مجال لمعارضتهما لهذه الصحيحة، ولو بقينا نحن وهذه الروايات لتعيّن العمل بالصحيحة والالتزام بوجوب القضاء فيما لو أفطر باعتقاد دخول الليل مع وجود غيم أو سحاب في السماء ثمّ انكشف الخلاف.

لكنّك عرفت أنّ صحيحتي زرارة ـ خصوصاً الثانية ـ تدلّان على عدم

---

(١) مستدرك الوسائل ٧ : ٣٤٩، ب ٣٤، ح ١ / البرهان في تفسير القرآن ١ : ٤٠٠، ح ٨٩٤.

القضـاء فيمـا لـو اعتقـد غيـاب الشـمس فأفطـر ثـمّ تبيّـن الخـلاف مـن دون تقييـده بوجـود غيـم أو سـحاب فـي السـماء.

وحينئـذٍ يقـع التعـارض بيـن هاتيـن الصحيحتيـن وبيـن صحيحـة سـماعة وأبـي بصيـر، ومقتضـى القاعـدة تقديـم هـذه الصحيحـة؛ لأنّهـا أخـص مطلقـاً منهمـا؛ لأنّهمـا تشـملان مـورد الصحيحـة بالإطـلاق، وهـذا ينتـج التفصيل في فـرض الإفطـار باعتقـاد دخـول الليـل مع تبيّـن الخلاف بيـن حالة وجـود غيم فـي السـماء فيجب القضـاء وبين حالة عدم وجـوده فلا يجـب القضاء، ولكن هـذا التفصيـل مخالـف للمشـهور بـل لم يلتـزم به أحـد على الظاهر.

نعـم، لـو صحّحنا سـند روايتـي الكناني والشـحّام لحصـل التعـارض بينهما وبيـن صحيحـة سـماعة وأبـي بصيـر لاتّحـاد موردهمـا، وحينئـذٍ إن قدّمنـا الروايتيـن علـى الصحيحـة لموافقتهـا للجمهـور ـ كمـا نقـل عـن العلّامـة ـ فلا بـدّ مـن الالتزام بعـدم القضـاء في المقـام مطلقـاً، وإن لـم نقـدّم الروايتين على الصحيحـة اسـتحكم التعارض والتسـاقط فكذلـك بعد الرجوع إلـى صحيحتي زرارة؛ لأنّهمـا تـدلّان علـى عـدم القضـاء مطلقاً.

والصحيـح أن يقـال: إنّ صحيحـة أبي بصير وسـماعة ليسـت أخـص مطلقاً مـن صحيحتـي زرارة؛ لأنّ وجـوب القضـاء معلّلٌ فـي ذيلهـا بأنّـه أكل متعمّداً، والمـراد بـه ـ كمـا لا يخفـى ـ تعمّـد الأكل لا الإفطـار؛ لأنّ مـن أفطـر فـي مـورد الروايـة كان يعتقـد دخـول الليـل فلا يكـون متعمّـداً للإفطـار وإنّما هـو متعمّد لـلأكل، ومقتضى عموم التعليـل أنّ: «كلّ من أكل متعمّداً يجـب عليه القضاء سـواء كان فـي السـماء غيـم أو لا»، فلا يتقيّـد الحكم فـي الروايـة بموردها.

وحينئـذٍ تكون مباينـة لصحيحتـي زرارة؛ لأنّهما تدلّان على عـدم القضاء مع

الاعتقـاد مطلقـاً، فيحصـل التعـارض بينهمـا، وتقـدّم الصحيحتـان؛ لمخالفتهما للعامّـة وموافقـة المعـارض لهمـا، كمـا نقـل عـن العلّامـة فـي المنتهى[١]، وكما يظهـر مـن كتـاب الفقـه علـى المذاهـب الأربعـة[٢] حيـث نقـل عـن الحنابلـة وجـوب القضـاء فيما إذا أكل أو شـرب في وقت يعتقـده ليلاً فبان نهـاراً، وعن المالكيّـة أنّ مـن تنـاول مفطـراً ولـم تتحقّق فيه شـرائط وجـوب الكفـارة فعليه القضـاء فقط، وعـن الحنفيّـة ما ظاهـره ذلـك، فراجع.

وعليه يثبت عدم القضاء في المقام مطلقاً.

وهكـذا الحـال إذا قلنـا بتماميّـة سـند روايتـي الكنانـي والشـحّام حيـث تعارضـان صحيحة سـماعة وأبـي بصير بنحو التبايـن وتقدّمان عليهـا بمخالفة العامّـة كمـا تقـدّم، فيعمـل بهمـا فـي موردهمـا وبصحيحتـي زرارة فـي غيـره؛ لإطلاقهمـا، كمـا عرفـت.

لكـن قـد يستشـكل في ذلـك بنـاءً على تقديـم الترجيـح بموافقـة الكتاب على الترجيـح بمخالفـة العامّـة ـ كمـا اختـاره جماعـة مـن المحقّقيـن ـ ، فإنّ صحيحة سـماعة وأبي بصير وإن كانـت موافقة للعامّة إلّا أنّهـا موافقة للكتاب أيضـاً، كمـا يظهـر مـن نفـس هـذه الصحيحـة حيـث اسـتدلّ الإمـام عليه السلام علـى البطـلان ووجوب القضاء بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾[٣]، بل هي موافقـة لمقتضى القاعدة المسـتفادة من الأدلّـة. وعليه يكـون معارضها مخالفاً للكتاب سـواء كان رواية الكنانـي ورواية الشـحّام أو صحيحتي زرارة.

---

(١) منتهى المطلب ٩ : ١٥٤.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة ١ : ٧٣٦.

(٣) سورة البقرة : ١٨٧.

والجواب: أنّ إثبات موافقة الصحيحة للكتاب بنفس الصحيحة غير صحيح؛ لأنّ المفروض أنّها طرفٌ في المعارضة فكيف يستدلّ بها على التقديم؟

فإن قلت: إنّ الموافقة للكتاب ثابت من خارج الصحيحة؛ لأنّ ما تدلّ عليه من وجوب القضاء موافق للآية الكريمة حتّى لو فرض عدم استشهاد الإمام عليه السلام بالآية.

قلنا: تقدّم أنّ مفاد الآية تحديد وقت الصوم الواجب بدايةً ونهايةً، وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾[1] ناظر إلى ذلك وليس ناظراً إلى مسألة وجوب القضاء إذا لم يتمّ الصيام إلى الليل ـ بأن أفطر قبل دخوله ـ حتّى تكون الصحيحة موافقة لها.

فالصحيح: تقديم صحيحتي زرارة بمخالفة العامّة.

هذا وفي الجواهر[2] حلّ التعارض بدعوى تعدّد الموضوع باعتبار أنّ مورد صحيحة سماعة وأبي بصير ما إذا اعتقد أنّ السحاب هو الليل بحيث لم يلتفت إلى السحاب، كما هو ظاهر عود الضمير إلى السحاب في قوله: «فرأوا أنّه الليل» في حين أنّ مورد باقي الروايات ما إذا اعتقد دخول الليل بسبب وجود الغيم والسحاب مع الالتفات إلى السحاب، فيلتزم في الأوّل بوجوب القضاء عملاً بالصحيحة، وفي الثاني بعدم القضاء عملاً بباقي الروايات.

ولا يخفى أنّه لا يخلو من غرابة؛ لأنّ لازمه الحكم ببطلان الصوم لالتفاته

---

(١) سورة البقرة : ١٨٧.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٢٨٥.

إلى السحاب والحكم بالصحّة إذا لم يلتفت إليه مع الاشتراك في سائر الخصوصيّات، فيمكن إرجاع الضمير إلى الوقت ونحوه.

مضافاً إلى ما عرفت من عموم التعليل فإنّه يقتضي عموم الحكم بالقضاء لغير مورد الصحيحة؛ للاشتراك في الأكل متعمّداً، فتعمّ جميع موارد اعتقاد دخول الليل مع تبيّن الخلاف، وبذلك يتّحد موردها مع مورد صحيحتي زرارة ويحصل التعارض.

ويظهر من عبارة المقنعة للمفيد ـ التي نقلها العلّامة في المختلف ـ ذهابه إلى ما ذكرناه، قال: «ومن ظنّ أنّ الشمس قد غابت لعارض من الغيم أو غير ذلك فأفطر ثمّ تبيّن أنّها لم تكن غابت في تلك الحال وجب عليه القضاء؛ لأنّه انتقل عن يقين النهار إلى ظنّ الليل، فخرج عن الفرض بشك، وذلك تفريطٌ منه في الفرض»، وقال العلّامة بعد ذلك: بأنّ قول المفيد ليس بعيداً من الصواب[1].

ثمّ يظهر ممّا تقدّم أنّ عدم القضاء يختص بما إذا اعتقد دخول الليل، وأمّا إذا ظنّ ذلك ـ أي: احتمله احتمالاً راجحاً أو شكّ فيه ـ فالظاهر وجوب القضاء حتّى إذا كان في السماء غيم؛ لعدم شمول دليل عدم القضاء له؛ لما عرفت من أنّ المراد بالظنّ الوارد في معظمها هو الاعتقاد الجازم، بل الظاهر ذلك حتّى فيما لم يرد فيه «الظن» مثل صحيحة زرارة الأولى حيث عرفت أنّ موردها وجود مسوّغ للإفطار؛ لأنّ الصائم لا يقدم على الإفطار

---

(١) مختلف الشيعة ٣ : ٤٣١ إلى ٤٣٣.

وإن كان جائزاً له لعمى أو نحوه، وكذا إذا أخبره عدلٌ بل عدلان، بل الأقوى وجوب الكفارة أيضاً إذا لم يجز له التقليد(١).

عادةً من دون مسوّغ، والمتيقّن منه الاعتقاد الجازم ولا وضوح في شمولها لغيره.

نعم، قد يقال بجواز التعويل على الظنّ ولو لم يكن حجة في باب الأوقات، كما ثبت ذلك ـ على ما قيل ـ في الصلاة بالروايات الدالّة على جواز التعويل على صياح الديك وأذان الثقة[1]، إلاّ أنّ هذا إنّما يمنع في الترخيص في الإفطار وعدم الكفارة إذا تبيّن الخلاف لا في نفي القضاء، كما عرفت.

ثمّ إنّه لا يفرق الحال في عدم القضاء بين أسباب الاعتقاد حتّى إذا كان إخبار المخبر بدخول الليل فضلاً عمّا إذا كان وجود الغيم والسحاب لإطلاق صحيحتي زرارة، وقد عرفت أنّ روايتي الكناني والشحّام حتّى إذا تمّتا سنداً لا تقيّدان الصحيحتين.

ثمّ إنّ المحقّق الهمداني[2] اشترط في عدم القضاء أن يكون الاعتقاد بدخول الليل مع الفحص والتحرّي لا بدونه، وادّعى انصراف الأدلّة إلى ما لو باشر بنفسه التحرّي والفحص ووقع الخطأ.

أقول: ليس في صحيحتي زرارة ما يوجب الانصراف المذكور وإن كان الاحتياط في محلّه.

(١) إذا تعذّر عليه الاستعلام ولو بالتأخير، وإلّا فالظاهر عدم جوازه.

---

(١) راجع: وسائل الشيعة ٥ : ٣٧٨، ب ٣ / ٤ : ١٧٠، ب ١٤.

(٢) مصباح الفقيه ١٤ : ٥١٣.

الثامن: الإفطار لظلمة قطع بحصول الليل منها فبان خطأه ولم يكن في السماء علّة، وكذا لو شكّ أو ظنّ بذلك منها، بل المتّجه في الأخيرين الكفارة أيضاً لعدم جواز الإفطار حينئذٍ(١)

الإفطار لظلمة أوجبت القطع بدخول الليل فبان خطأه

(١) الإفطار في المقام تارةً يكون مع القطع بدخول الليل بسبب الظلمة، وأخرى يكون مع الشك، وثالثةً مع الظن.

ثمّ إنّه تارةً لا يكون في السماء علّة، وأخرى يكون فيها علّة.

هذه هي الصور التي تعرّض لها في المتن، واختار وجوب القضاء في الجميع باستثناء صورة ظن دخول الليل مع وجود علّة في السماء.

أمّا وجوب القضاء فلأنّه مقتضى القاعدة ـ كما تقدّم ـ حتّى في صورة القطع بدخول الليل قطعاً وجدانيّاً أو تعبّديّاً مستنداً إلى حجة معتبرة؛ لما عرفت من أنّ ذلك إنّما يسوّغ الإفطار تكليفاً ولا ينفع في نفي القضاء.

ومنه يظهر الحال في صورة الظن والشك، بل تجب الكفارة إذا لم يكن الظنّ معتبراً؛ لعدم جواز الإفطار حينئذٍ؛ لأنّ مقتضى الاستصحاب بقاء النهار وعدم دخول الليل فيجب الإمساك فيه، فإذا أفطر والحال هذه وانكشف الخلاف وجب عليه القضاء والكفارة، ولا فرق في ذلك بين وجود علّة في السماء وبين عدم وجودها بلحاظ مقتضى القاعدة.

نعم، إذا دلّ الدليل المعتبر على نفي القضاء لا بدّ من رفع اليد عن مقتضى القاعدة والالتزام بما يقتضيه الدليل.

والماتن قدس سره يرى أنّ الدليل يدلّ على نفي القضاء في صورة واحدة وهي

ولو كان جاهلاً بعدم جواز الإفطار فالأقوى عدم الكفارة(١) وإن كان الأحوط إعطاؤها. نعم، لو كانت في السماء علّة فظنّ دخول الليل فأفطر ثمّ بان له الخطأ لم يكن عليه قضاء فضلاً عن الكفارة.

ما إذا كان في السماء علّة فظنّ دخول الليل فأفطر ثمّ تبيّن الخلاف، والدليل هو ما تقدّم من الروايات النافية للقضاء بعد علاج تعارضها مع ما يدلّ على وجوبه، على ما عرفت.

وفيه:

أوّلاً: لو سلّمنا أنّ المراد بالظن الاحتمال الراجح في هذه الروايات فالظاهر أنّها تدلّ على نفي القضاء في صورة القطع بدخول الليل بالأولويّة.

وثانياً: أنّ صحيحة زرارة الثانية تدلّ على نفي القضاء في صورة الظن مطلقاً؛ إذ ليس فيها فرض وجود علّة في السماء.

نعم، ذلك موجود في روايتي الكناني والشحّام لكنّك عرفت أنّهما لا مفهوم لهما، فلا تقيّدان الصحيحة، مضافاً إلى الخدشة في سندهما.

وثالثاً: ما تقدّم من أنّ المراد بالظن في هذه الروايات الاعتقاد الجازم الذي يبيح له تناول المفطر، فلا تشمل صورة الظن بمعنى الاحتمال الراجح.

والصحيح: ما عرفت من أنّ الدليل يدلّ على عدم القضاء في صورة الاعتقاد الجازم بدخول الليل سواء كانت علّة في السماء أو لا، وسواء كان سببه التحرّي والفحص أو إخبار مخبر بدخوله أو نحو ذلك.

(١) هذا مع القصور، وأمّا مع التقصير فوجوب الكفارة هو الأحوط.

ومحصّل المطلب: أنّ من فعل المفطر بتخيّل عدم طلوع الفجر أو بتخيّل دخول الليل بطل صومه في جميع الصور إلّا في صورة ظنّ دخول الليل مع وجود علّة في السماء من غيم أو غبار أو بخار أو نحو ذلك(١)

من غير فرق بين شهر رمضان وغيره من الصوم الواجب والمندوب، وفي الصور التي ليس معذوراً شرعاً في الإفطار(٢)

---

(١) عرفت أنّ الدليل على عدم القضاء في صورة ظنّ دخول الليل عبارة عن صحيحتي زرارة، وهما مطلقتان تشملان صورة عدم وجود علّة في السماء أصلاً فضلاً عن وجود علّة غير الغيم والسحاب، فيثبت التعميم لإطلاق النص.

نعم، مورد روايتي الكناني والشحّام صورة وجود غيم أو سحاب، لكنّك عرفت أنّ ذلك لا يوجب تقييد الإطلاق في صحيحتي زرارة، مضافاً إلى عدم تماميّة سندهما.

نعم، إذا كان الدليل على عدم القضاء هو هذه الروايات أمكن البحث عن إمكان التعدّي عن موردها.

قد يقال: إنّ ذكر السحاب في هاتين الروايتين إنّما هو لبيان سبب حصول الظن بغياب الشمس لا لخصوصيّة فيه، وفيه تأمّل.

(٢) لإطلاق ما دلّ على عدم القضاء كما في صحيحتي زرارة وروايتي الكناني والشحّام. نعم، صحيحة سماعة وأبي بصير واردة في صوم رمضان، ومن

هنا قديقال: بأنّها حينئذٍ تكون أخص مطلقاً من الروايات السابقة فتحمل على غير صوم رمضان، ويلتزم في صوم رمضان بوجوب القضاء عملاً بالصحيحة.

لكن الظاهر عدم ذهاب أحد إلى هذا التفصيل بل الظاهر أنّه مخالف للإجماع المركب، فإنّ المسألة ذات أقوال كثيرة ولم نجد من فرّق بين صوم شهر رمضان وبين صوم غيره.

ومن هنا قد يستفاد من هذا الاتّفاق ويجعل دليلاً على شمول الحكم بالقضاء في الصحيحة لصوم غير شهر رمضان وإن كانت واردة في صومه؛ للاتّفاق على أنّه إذا وجب القضاء فيه وجب في غيره ولا عكس.

ويؤيّده التعليل في ذيلها فإنّ التعميم يناسب عمومه، فتأمّل.

ويحتمل أن يكون الوجه في اختصاص ما دلّ على عدم القضاء برمضان هو أنّ الصوم الذي فيه القضاء هو صوم رمضان دون غيره، فما دلّ على وجوب القضاء أو عدم وجوبه يختص بصوم رمضان.

وعليه لا تكون صحيحة سماعة وأبي بصير أخص من الروايات النافية للقضاء، لكن القضاء استعمل في غير صوم شهر رمضان في روايات عديدة[1] فلا يكون قرينة على الاختصاص في المقام.

والصحيح: أنّ الروايات النافية للقضاء مطلقة ولا قرينة على اختصاصها بصوم شهر رمضان، ومع ذلك فالنسبة بينها وبين صحيحة سماعة وأبي بصير هي التباين لا العموم المطلق؛ وذلك لأنّ هذه الصحيحة وإن كانت واردة في صوم شهر رمضان لكن عموم التعليل في ذيلها يقتضي تعميم

---

(١) راجع: وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧١، ب ٣، ح ١ / ١٠ : ٣٨٢، ب ١٠، ح ١ / ١٠ : ٣٩٣، ب ١٧، ح ٣.

كما إذا قامت البيّنة على أنّ الفجر قد طلع ومع ذلك أتى بالمفطر أو شكّ في دخول الليل أو ظنّ ظنّاً غير معتبر(١) ومع ذلك أفطر تجب الكفارة أيضاً فيما فيه الكفارة(٢).

الحكم لغير موردها، وبهذا تكون مباينة للروايات النافية، فيستحكم التعارض وتقدّم الروايات النافية لمخالفتها للعامّة، على ما تقدّم.

فإن قلت: إنّ عموم التعليل كما يقتضي تعميم الحكم لغير صوم شهر رمضان كذلك يقتضي تعميم الحكم لغير صورة الاعتقاد الجازم بناءً على تفسير الظن في الرواية بذلك على ما تقدّم، فيثبت الحكم بالقضاء في صورة الظن بمعنى الاحتمال الراجح بل صورة الشك أيضاً؛ لأنّه أكل متعمّداً كما في التعليل.

قلت: لا مانع من الالتزام بذلك، ويكون مفاد الصحيحة مطابقاً مع مفاد مقتضى القاعدة، ولكن ذلك لا يؤثّر في النتيجة؛ لأنّ الروايات النافية للقضاء تكون أخص مطلقاً من هذه الصحيحة؛ لاختصاصها بالاعتقاد الجازم، وعموم هذه الصحيحة فتخصّصها، فيلتزم بعدم القضاء في صورة الاعتقاد الجازم وبوجوب القضاء في غيرها، فلاحظ.

(١) إنّما تجب الكفارة هنا إذا لم يحتمل سخريّة المخبر وعدم كونه جادّاً في إخباره احتمالاً معتدّاً به، وإلّا فيسقط عن الحجيّة؛ لعدم جريان أصالة الجدّ في إخباره، فلا تجب الكفارة.

(٢) إذا تبيّن الخلاف، وإلّا ـ بأن تبيّن أنّه أفطر في الليل ـ فلا تجب الكفارة؛ لأنّها إنّما تجب إذا أفطر في النهار، والمفروض عدمه.

مسألة ١: إذا أكل أو شرب ـ مثلاً ـ مع الشك في طلوع الفجر ولم يتبيّن أحد الأمرين لم يكن عليه شيء(١).

نعم، لو شهد عدلان بالطلوع ومع ذلك تناول المفطر وجب عليه القضاء بل الكفارة أيضاً(٢).

---

(١) هذه المسألة معقودة لبيان ما يترتّب على الأكل والشرب مع الشك في طلوع الفجر أو مع شهادة البيّنة أو شهادة العدل الواحد من القضاء والكفارة أو عدم ترتّبهما. وأمّا حكم نفس الأكل والشرب في هذه الصور من حيث الجواز وعدمه فالمسألة الآتية معقودة لبحثه.

وقد ذكر أنّ الأكل والشرب ـ مثلاً ـ مع الشك وعدم تبيّن أحد الأمرين لا يوجب شيئاً ـ لا القضاء ولا الكفارة ـ وهو الصحيح؛ للشك في وجوب القضاء والكفارة مع عدم التبيّن، ومقتضى الأصل عدم وجوبهما.

نعم، إذا تبيّن طلوع الفجر وأنّه أكل أو شرب بعده فقد تقدّم حكمه في المورد الرابع وقلنا: إنّه يجب القضاء إلّا مع المراعاة واعتقاد بقاء الليل.

وأمّا الكفارة فلا تجب مطلقاً؛ للأصل ولكون الكفارة من نوع العقوبة فتدور مدار الإثم، ولا إثم في المقام؛ لجواز الأكل والشرب بحكم استصحاب بقاء الليل وغير ذلك ممّا تقدّم.

وأمّا إذا ثبت عدم طلوع الفجر وأنّه أكل في الليل فالظاهر عدم وجوب القضاء والكفارة؛ إذ لم تصدر منه أيّ مخالفة تستوجب القضاء أو الكفارة.

(٢) لأنّ المفروض قيام الحجة الشرعيّة على طلوع الفجر فيثبت الطلوع، ويكون تعمّد الأكل والحال هذه تعمّداً للإفطار، فيجب عليه القضاء والكفارة.

وإن لم يتبيّن له ذلك بعد ذلك(١) ولو شهد عدلٌ واحد بذلك فكذلك على الأحوط(٢).

مسألة ٢: يجوز له فعل المفطر(٣)

---

(١) أي: لم يتبيّن له الطلوع بعد التناول في مقابل ما إذا تبيّن له الطلوع وصدق البيّنة، وحيث إنّ وجوب القضاء والكفارة في صورة تبيّن الطلوع واضح نبّه على الفرد الأخفى وهو ما إذا لم يتبيّن له ذلك بأن بقي شاكّاً، فإنّه مع ذلك يجب عليه القضاء والكفارة؛ لأنّه أفطر متعمّداً، كما عرفت.

نعم، إذا تبيّن خطأ البيّنة وعدم طلوع الفجر وأنّه أكل في الليل فلا شيء عليه؛ لأنّ موضوع القضاء والكفارة الإفطار في نهار شهر رمضان الواقعي، وهو غير متحقّق في المقام لإنكشاف الخلاف.

نعم، كان تكليفه الظاهري الامتناع عن تناول المفطر؛ لقيام الحجة المعتبرة على طلوع الفجر، لكنّه لا يؤثّر شيئاً؛ لأنّ الحكم الظاهري إنّما يكون حجة ما لم ينكشف خطؤه.

(٢) أي: يجب القضاء بل الكفارة على الأحوط.

والوجه في الاحتياط تردّده في حجيّة خبر العدل الواحد في الموضوعات الخارجيّة، كما سيأتي في المسألة الآتية.

(٣) يستدلّ على جواز الأكل حال الشك في طلوع الفجر وعدم لزوم الاحتياط لتحصيل اليقين بالامتثال بأمور:

الأمر الأوّل: استصحاب بقاء الليل وعدم دخول الفجر.

وهذا الاستصحاب استشكل فيه الشيخ الأنصاري‏ؒ[١] بما يمكن توضيحه: أنّ المستفاد من أدلّة توقيت الصوم وجوب إيقاع الصوم في نهار شهر رمضان وجواز الإفطار في ليله ـ مثلاً ـ بنحو مفاد كان الناقصة، ومعناه وجوب إيقاعه في زمانٍ هو نهار شهر رمضان وجواز الإفطار في ليلٍ هو ليل شهر رمضان، وهكذا.

ومن الواضح أنّ استصحاب بقاء الليل بنحو مفاد كان التامّة لا يثبت به ليليّة الـ «آن» المشكوك إلّا بالملازمة العقليّة؛ لأنّ لازم بقاء الليل إلى الـ «آن» المشكوك ليليّة الـ «آن» المشكوك، فيكون من الأصل المثبت. وهذا نظير استصحاب بقاء الكرّ في الحوض، فإنّه لا يثبت به كرّيّة الماء الموجود فيه إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت.

والحاصل: أنّ جواز الإفطار لا يترتّب على وجود الليل بنحو مفاد كان التامّة حتّى يقال: إنّنا على يقين من وجوده سابقاً ونشك الآن في بقائه فيجري استصحاب بقاء الليل ويترتّب عليه جواز الإفطار، بل الوجوب يترتّب على كون الـ «آن» ليلاً، وهذا لا يثبت باستصحاب بقاء الليل إلّا بالملازمة، كما أنّ كون الـ «آن» المشكوك ليلاً ليس متيقّناً سابقاً حتّى يجري فيه الاستصحاب.

والصحيح في جوابه أن يقال: إنّ الواجب في المقام حسب ما يستفاد من الأدلّة هو وجوب الإمساك في نهار شهر رمضان وجواز الإفطار في ليل شهر رمضان مثلاً، ولا يلزم أن يكون قيد «في النهار» أو «في الليل» مأخوذاً في متعلّق الوجوب والجواز بنحو التقييد والتوصيف حتّى يرد إشكال المثبتيّة على الاستصحاب، بل يمكن أن يكون مأخوذاً بنحو التقارن والانضمام،

---

(١) كتاب الصوم (للشيخ الأنصاري) : ٦٦.

فيكون الواجب هو الإمساك المقارن للزمان الخاص، والجائز هو الإفطار المقارن للزمان الخاص، بل الصحيح أنّ هذا هو المتعيّن في مثل المقام ممّا لم يكن القيد من أعراض المتعلّق كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فإنّ الإيمان يؤخذ في متعلّق الوجوب ـ أي: الرقبة ـ بنحو التوصيف والتقييد، وأمّا إذا لم يكن من أعراضه ـ كما في الطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإنّ الطهارة من أعراض المصلّي لا الصلاة ـ ففي مثله لا يكون المعتبر إلّا مقارنة الصلاة مع الطهارة، ولذا لو شك في الطهارة أمكن استصحابها بنحو مفاد كان التامّة.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ الزمان الخاص (الليل أو النهار) ليس من أعراض الإمساك والإفطار فلا يعتبر إلّا المقارنة، فإذا أحرز الإمساك بالوجدان والليل ـ مثلاً ـ بالاستصحاب كفى ذلك في إثبات الموضوع، أي: الإمساك في الليل، فيترتّب عليه حكمه، أي: الجواز وعدم الوجوب.

الأمر الثاني: رواية إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: آكل في شهر رمضان بالليل حتّى أشك؟ قال: كُل حتّى لا تشك»[1] بناءً على أنّ السؤال عن جواز الأكل عند حصول الشك في الطلوع ـ مثلاً ـ وأنّ الجواز هل ينتهي بحصول الشك أو لا؟

ويشهد له أنّ الصدوق رحمه الله حينما نقل الرواية مرسلةً ذكر السؤال بعنوان: «آكل وأنا أشك في الفجر»[2]، وحينئذٍ يكون الجواب ظاهراً في جواز الأكل عند الشك وأنّه إنّما ينتهي إذا حصل اليقين بالطلوع وانتهت حالة الشك.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٠، ب ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٠، ب ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

وقد تفسّـر الرواية بتفسـير آخر يجعلها غير صالحة للاسـتدلال على الجواز بـل تكون دالّة علـى العكس، وحاصله: أنّ السـؤال وإن كان عـن جواز الأكل عنـد حصـول الشـك إلّا أنّ الجـواب يراد بـه النهي عـن ذلك وأنّ جـواز الأكل ثابـت مادمـت لا تشـك فـي المخالفـة وتحتمـل أنّ أكلـك في النهـار، وأمّـا إذا شـككت واحتملـت ذلك فـلا يجـوز الأكل، وحينئذٍ تـدلّ على عـدم الجواز.

ولا يخفـى أقربيّة الأوّل؛ لأنّ «حتّى» في السـؤال للغايـة بمعنى «إلى» ظاهراً وكـذا في الجواب، ولا مجال لتفسـيرها بـ «مادام» كمـا هو مقتضى الثاني.

ويـؤيّـد ذلـك: مرسـلة العيّاشـي فـي تفسـيره عـن سـعد، عـن أصحابـه عنهـم عليهم السلام: «فـي رجـل تسـحّر وهـو يشـك فـي الفجـر، قـال: لا بـأس، ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[1]، وأرى أن يسـتظهر فـي رمضـان ويتسـحّر قبـل ذلـك»[2] لظهـور قولـه عليه السلام: «أرى أن يسـتظهر... الـخ» ـ بعـد التصريـح بنفـي البـأس ـ فـي عـدم اللـزوم.

الأمـر الثالـث: موثقـة سـماعة قـال: «سـألته عـن رجليـن قامـا فنظـرا إلـى الفجـر فقـال أحدهما: هـو ذا، وقـال الآخـر: مـا أرى شـيئاً، قال: فليـأكل الذي لـم يسـتبن لـه الفجـر، وقد حـرم على الـذي زعـم أنّـه رأى الفجـر، إنّ الله عزّ وجلّ يقـول: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[3]»[4]، فـإنّ قـول الإمـام عليه السلام: «مـا أرى شـيئاً» وإن كان يمكن تفسـيره

(١) سورة البقرة : ١٨٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣١، ب ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٣) سورة البقرة : ١٨٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٩، ب ٤٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

باعتقاد بقاء الليل إلّا أنّ قول الآخر: «فليأكل الذي لم يستبن... الخ» قرينة على أنّ المراد عدم تبيّن الفجر لا تبيّن عدمه، فتشمل الشاك.

ويدلّ على ذلك استدلال الإمام عليه السلام بالآية الكريمة، كما سيأتي.

الأمر الرابع: صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخيط الأبيض من الخيط الأسود، فقال: بياض النهار من سواد الليل، قال: وكان بلال يؤذّن للنبي صلى الله عليه وآله، وابن أم مكتوم وكان أعمى يؤذّن بليل، ويؤذّن بلال حين يطلع الفجر، فقال النبي صلى الله عليه وآله: إذا سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام والشراب فقد أصبحتم»[(١)] بتقريب أنّها دالّة على عدم الاعتناء بأذان ابن أم مكتوم الذي لا يفيد إلّا الشك وجواز الأكل ما لم يؤذّن بلال.

ولكن يحتمل عدم نظر الرواية إلى حالة الشك؛ لأنّ ابن أم مكتوم يؤذّن بليل كما صرّح به في الرواية، فلا تدلّ على الجواز في محل الكلام.

ويؤيّد ذلك بل يدلّ عليه: صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أذّن ابن أم مكتوم لصلاة الغداة، ومرَّ رجل برسول الله صلى الله عليه وآله وهو يتسحّر، فدعاه أن يأكل معه، فقال: يا رسول الله قد أذّن المؤذّن للفجر، فقال: إنّ هذا ابن أم مكتوم وهو يؤذّن بليلٍ، فإذا أذّن بلال فعند ذلك فأمسك»[(٢)].

الأمر الخامس: قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[(٣)] لظهوره في جواز الأكل قبل تبيّن الفجر، ومن الواضح عدم صدق التبيّن مع الشك.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١١١، ب ٤٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٠، ب ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٣) سورة البقرة : ١٨٧.

وقد يقال: إنّ الآية ناظرة إلى الواقع ومقام الثبوت وتدلّ على وجوب الامتناع عن الأكل إذا طلع الفجر، وليس لها نظر إلى حالة الشك في طلوعه حتّى يستدلّ بها على الجواز في هذه الحالة، نظير قوله عليه‌السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقتٍ منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»[1]. ولا ينافي ذلك جعل الغاية في الآية التبيّن؛ لأنّه مأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيّة، فهو مجرّد طريق لطلوع الفجر فكأنّه قيل: حتّى يطلع الفجر.

نعم، لو كان مأخوذاً على نحو الموضوعيّة أمكن دعوى نظر الآية إلى حالة الشك؛ لأنّ الغاية حينئذٍ هي نفس التبيّن، وتكون الآية دالّة على جواز الأكل والشرب قبله، فيشمل حالة الشك لكنّه خلاف ظاهر لفظ «التبيّن».

نعم، موثقة سماعة المتقدّمة ظاهرة في خلاف ذلك بقرينة استدلال الإمام عليه‌السلام بالآية على أنّ جواز الأكل وعدمه تابع للتبيّن وعدمه، ولذا حكم الإمام عليه‌السلام بجواز الأكل لمن لم يتبيّن له الفجر وحرمته على من زعم أنّه رأى الفجر، فإنّ جواز الأكل لمن لم يتبيّن إن كان حكماً واقعيّاً كان التبيّن مأخوذاً على نحو الموضوعيّة، وإن كان حكماً ظاهريّاً للاستصحاب ـ مثلاً ـ كان الاستدلال بالآية ظاهراً في نظرها إلى حالة الشك.

وعليه فالآية دالّة على الجواز في حالة الشك حتّى إذا كان التبيّن فيها مأخوذاً على نحو الطريقيّة، فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ٤ : ١٣٦، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٥.

ولـو قبـل الفحـص(١) مـا لـم يعلـم طلـوع الفجر ولـم يشـهد بـه البيّنة، ولا يجـوز لـه ذلـك إذا شـكّ فـي الغـروب عمـلاً بالاسـتصحاب فـي الطرفيـن(٢)، ولو شـهد عـدلٌ واحد بالطلـوع أو الغـروب فالأحوط ترك المفطـر عمـلاً بالاحتيـاط؛ للإشـكال فـي حجيّـة خبـر العـدل الواحـد وعـدم حجيّتـه(٣)

(١) لإطلاق الأدلّة السابقة، والاستصحاب موضوعي لا يشترط فيه الفحص.

(٢) بلا إشكال؛ لأصالة الاشتغال والاستصحاب.

(٣) احتـاط الماتـن فـي هذه المسـألة، ولعلّـه لعدم ثبـوت حجيّة خبـر العدل الواحـد فـي الموضوعـات، وهـذا الاحتيـاط لا بـدّ أن يكـون اسـتحبابيّاً إذا كان الشـك فـي طلـوع الفجـر ووجوبيّـاً إذا كان فـي غـروب الشـمس؛ لجريان الاسـتصحاب فـي كلٍّ منهمـا.

تحقيق في حجيّة خبر الثقة الواحد في الموضوعات

وهـذه المسـألة مـن المسـائل الخلافيّـة، وقيـل: إنّ المشـهور ذهـب إلـى عـدم حجيّـة خبر الثقـة الواحد فـي الموضوعات خلافـاً لجماعة منهم السـيد الخوئـي والسـيد الأسـتاذ قدس سرهما(١) وغيرهما.

استدلّ القائلون بالحجيّة بأمرين:

الأوّل: السيرة العقلائيّة أو المتشرعيّة.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢ : ٣٦٤ / بحوث في شرح العروة الوثقى ٢ : ١٠١.

الثاني: الأدلّة الخاصة من الأخبار بل وبعض الآيات الكريمة.

واختلف القائلون بعدم الحجيّة في كيفيّة ردّ السيرة العقلائيّة المستدلّ بها على الحجيّة، فبعضهم ـ وهم الأكثر ـ اعترف بها لكنّه ادّعى الردع عنها بما دلّ على عدم حجيّة خبر الثقة في الموضوعات فلا قيمة للسيرة حينئذٍ، وبعضهم أنكر السيرة أساساً بالنحو الذي يمكن الاستدلال بها في المقام. ثمّ إنّ كلا الطرفين استدلّ بالروايات المتفرّقة وادّعى استفادة الحجيّة أو عدم الحجيّة منها.

وقبل الدخول في البحث لا بدّ من التنبيه على بعض الأمور:

الأمر الأوّل: أنّ الكلام عن الحجيّة التعبّديّة لخبر الثقة على غرار الحجيّات التعبّديّة الثابتة لباقي الأمارات بحيث يكون حجة سواء حصل الاطمئنان أو لا بل سواء حصل الظن أو لا؛ لأنّ الملاك في الحجيّة التعبّديّة للأمارات هو إفادتها الظن النوعي، كما هو واضح.

الأمر الثاني: أنّ المشهور ذهب إلى حجيّة خبر الثقة الواحد في باب الأحكام وذهب في الموضوعات الخارجيّة إلى عدم الحجيّة، وهذا التفريق واضح إذا كان الدليل على الحجيّة في الأحكام غير السيرة العقلائيّة كالأدلّة الخاصة من الآيات والروايات أو السيرة المتشرعة من أصحاب الأئمّة عليهم السلام، وأمّا إذا كان الدليل هو السيرة العقلائيّة فقد يقال: بعدم صحّة هذا التفريق؛ لأنّ ملاك الحجيّة عند العقلاء في الأمارات هو الكشف عن الواقع ودرجة هذا الكشف، ومن الواضح أنّ هذا إنّما هو باعتبار وثاقة الراوي، فيكون الكشف ثابتاً في جميع أخباره سواء أخبر عن حكم شرعي أو أخبر عن موضوع خارجي يترتّب عليه أثر خاص.

ومـن هنا ذكر جماعـة أنّ عمدة الدليل على الحجيّة في بـاب الأحكام هو السـيرة العقلائيّة، وهي ثابتة فـي الموضوعات الخارجيّة.

وفيـه: أنّ ذلـك إنّمـا يتـمّ فيمـا إذا أحرزنـا تحقّـق تلـك النكتـة الارتكازيّـة وذلـك المـلاك فـي خبـر الثقة فـي بـاب الموضوعـات كمـا كانـت متحقّقة في خبـر الثقـة في بـاب الأحـكام، وأمّـا إذا أبرزنا وجهـاً للتفريـق بينهما فـلا يتمّ ما ذكـر؛ لعدم إحـراز تحقّق تلـك النكتـة الارتكازيّة وذلـك الملاك في خبـر الثقة فـي بـاب الموضوعات.

وممّـا يمكـن ذكـره للتفريق بين البابيـن: هو أنّ عـدم العمل بخبـر الثقة في بـاب التنجيـز والتعذيـر ـ الأحـكام ـ يعنـي حصـر الطريـق لاكتشـاف الأحكام بالطريـق القطعـي والاطمئنانـي، وهو من النـدرة بمكانٍ كما هـو واضح، فيمكن حينئـذٍ فرض بناء العقـلاء على العمل بخبر الثقة تعبّـداً لذلك، وذلك بخلاف إثبـات الموضوعات، فإنّ تحصيـل القطع أو الاطمئنان فيهـا ممكن، فلا ضرورة حينئـذٍ لفتح باب الظـن والقول بحجيّـة خبر الثقة فيـه تعبّداً.

الأمـر الثالـث: أنّ أغلب الأدلّة المسـتدلّ بهـا على حجيّة خبـر الثقة الواحد مختصـة ببـاب الأحـكام مثـل آيـة النفـر وآيـة الكتمـان وآيـة السـؤال وهكـذا الروايات وسـيرة المتشـرعة؛ لأنّها لم تنعقـد إلّا على العمل به فـي نقل الأحكام الشـرعيّة لا مطلقاً.

نعـم، آيـة النبـأ موردهـا الإخبـار بالموضـوع الخارجـي، وعلـى ذلـك يمكـن التفريق بيـن باب الأحكام والموضوعـات الخارجيّة فيقـال: إنّ الأدلّة الخاصّة هـي التـي أوجبـت هـذا التفريـق، أو أنّ العقلاء لـم يتّضـح عملهم بخبـر الثقة تعبّـداً في بـاب الموضوعـات دون بـاب الأحكام.

الأمر الرابع: أنّ السيرة العقلائيّة بما هي ليست حجة وإنّما تكون حجة إذا كانت ممضاةً من قبل الشارع، والإمضاء يتوقف على عدم الردع من الشارع، فلا بدّ من إحراز عدم الردع حتّى يثبت الإمضاء. ومن هنا يكون احتمال الردع فضلاً عن إحرازه مانعاً من استكشاف الإمضاء؛ لما عرفت من أنّ الحجة في الحقيقة هو الإمضاء الشرعي فلا بدّ من إحرازه، ومع احتمال الردع لا يمكن إحرازه، ولا تكفي أصالة عدم الردع لإثبات الإمضاء إلّا بناءً على حجيّة الأصل المثبت.

أدلّة حجيّة خبر الثقة الواحد في الموضوعات

الدليل الأوّل: السيرة العقلائيّة

استدلّ السيد الخوئي قدّس سرّه[1] على الحجيّة بالسيرة العقلائيّة وبالروايات الخاصة، أمّا السيرة فقد ذكر أنّها عمدة ما يستدلّ به على الحجيّة ولا يفرق فيها بين الشبهات الحكميّة والشبهات الموضوعيّة، فيلتزم بالتعميم إلّا إذا قام الدليل على الخلاف كما في باب القضاء والشهادة، وذكر بأنّ مقتضى السيرة الالتزام بحجيّة خبر الثقة الواحد وإن لم يكن عادلاً.

أقول: قد يشكّك في صحّة الاستدلال بالسيرة على الحجيّة في المقام ويقال: بأنّ العقلاء وإن انعقدت سيرتهم على العمل بخبر الثقة الواحد وترتيب الأثر عليه إلّا أنّه ليس من الواضح أن يكون ذلك من باب الحجيّة التعبّديّة، بل يمكن أن يكون على أساس أحد أمرين أو أكثر:

الأوّل: حصول الاطمئنان، فإنّ المخبر إذا كان ثقة فالغالب حصول

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢ : ٢٦٤.

الاطمئنان من إخباره، فيكون عملهم به عملاً بالاطمئنان الحاصل منه وليس عملاً بخبر الثقة بما هو.

الثاني: الاحتياط، فإنّ الإنسان قد يعمل بخبر الثقة لا لكونه حجةً بل من باب الاحتياط، كما إذا أخبر بقدوم زيد من السفر فيذهب لزيارته أو أخبر بارتفاع سعر النقد أو انخفاضه فيرتّب الأثر عليه احتياطاً.

ومن الواضح أنّه لا يمكن استكشاف حجيّة خبر الثقة مطلقاً مع احتمال أحد الأمرين أو كليهما من السيرة، ودعوى أنّ السيرة منعقدة على العمل بخبر الثقة وإن لم يحصل الاطمئنان ولم يكن من باب الاحتياط غير واضحة، ويصعب إثباتها خارجاً.

بل قد يقال: إنّه أساساً لا معنى للحجيّة التعبّديّة عند العقلاء، فإنّ الميزان عندهم الكاشفيّة عن الواقع لا البناء على الحجيّة تعبّداً.

نعم، تقدّم إمكان تصوّر بناء العقلاء على حجيّة خبر الثقة تعبّداً في باب التنجيز والتعذير (الأحكام) وفي المولويّات العرفيّة، وذلك بخلاف عملهم في باب الموضوعات الخارجيّة.

الروايات الرادعة عن السيرة

ثمّ إنّه على تقدير تسليم انعقاد السيرة على الحجيّة فقد ادّعي الردع عنها، وذكروا لذلك عدّة روايات:

١ـ رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم إنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرٌّ

قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[١].

والاستدلال بها على الردع يكون بتقريبين:

التقريب الأوّل: أنّ المراد من الأشياء فيها الموضوعات الخارجيّة، وظاهرها أنّ رفع اليد عن الإباحة الأصليّة الثابتة للأشياء ينحصر طريقه بالاستبانة، أي: الوضوح والظهور المساوق للقطع والبيّنة، وهذا يستلزم عدم الاكتفاء بغيرهما، فلا يكفي لإثبات حرمة شيء ورفع اليد عن إباحته أن يدلّ خبر الثقة الواحد على ذلك؛ لأنّه ليس استبانة ولا بيّنة.

التقريب الثاني: أنّ نفس جعل البيّنة أحد الطريقين يستلزم عدم حجيّة خبر الثقة الواحد وإلّا لكان ذكر البيّنة لغواً؛ لتحقّق خبر الثقة الواحد فيها، فلا وجه حينئذٍ لاشتراط ضمّ خبر ثقة آخر إليه.

واعترض على الاستدلال برواية مسعدة بعدّة اعتراضات:

الاعتراض الأوّل: ضعف سند الرواية؛ لعدم ثبوت وثاقة الراوي، ودعوى كون رواياته مُتقنة ومحكمة[٢] إنّما يدلّ على فضله لا على وثاقته.

نعم، قد يقال: إنّ الغرض من الاستدلال بالرواية هو إسقاط السيرة عن الحجيّة باعتبار أنّها رادعة عنها، وهذا لا يتوقف على صحّة الرواية سنداً

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) ادّعاها المجلسي الأوّل في روضة المتّقين (١٤ : ٢٦٦) وذهب إلى وثاقته؛ لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة موافق لما يرويه الثقات، وادّعى عمل الطائفة بما رواه، ولعلّ الأخير مستفاد من عبارة الشيخ في العدّة من عمل الطائفة بما رواه جماعة من غير الإماميّة، ولكنّه لم يذكره معهم، نعم قال: وغيرهم من العامّة، وضعّفه المجلسي الثاني في وجيزته.

بـل يكفي فيـه احتمال أن تكـون صادقـة؛ لأنّ ذلك يـورث احتمال الـردع وهو يكفـي لهـذا الغـرض؛ لوضوح توقـف السـيرة على الجـزم بالإمضاء وهـو يتوقف علـى الجزم بعـدم الردع.

وأجيـب عنـه: بـأنّ الإمضـاء قبـل زمـان الإمـام الصـادق عليه السلام الـذي رويـت الروايـة عنـه محـرز؛ لعـدم نقـل مـا يـدلّ على الـردع بهـا قبـل زمانـه عليه السلام، فإذا أوجبـت هـذه الروايـة الشـك فـي الـردع ورفـع اليـد عـن ذلـك الإمضـاء أمكـن اسـتصحاب بقـاءه.

وفيـه: أنّ دعـوى إحـراز الإمضـاء حدوثاً ـ لعـدم نقل مـا يدلّ علـى الردع ـ ليسـت تامّة؛ لوضـوح قلّـة النصوص الواصلـة إلينا والصـادرة في ذلـك الزمان؛ لأنّ حركـة نشـر الأحاديـث ونقلهـا حدثـت فـي زمـان الصادقين عليهما السلام فلعـلّ ما يـدلّ على الردع مـن هذا القبيـل، نعم إذا فرض اسـتحكام السـيرة على العمل بخبـر الواحد فـي الموضوعات بحيث لـو كانت مردوعة لوصل إلينـا حتّى عمّا قبـل زمان الإمـام الصـادق عليه السلام لتمّت هـذه الدعوى.

مضافـاً إلـى أنّ الـردع إذا كان صـادراً عـن الصـادق عليه السلام كشـف ذلـك عـن ثبوتـه في الشـريعة مـن أوّل الأمر، وأنّ سـكوت الشـارع قبل ذلـك وعدم ردعه ليـس إمضـاءً للسـيرة، وإنّمـا لمصلحـة اقتضـت ذلـك وإن كُنّـا نتخيّـل أنّـه إمضاء.

والوجـه فـي ذلـك: أنّ جميـع الأئمّـة عليهم السلام يمثّلون جهـة واحدة وهي الشـارع المقـدّس، فمـا يصـدر مـن أحدهم ولـو كان متأخّـراً يكون صـادراً من الشـارع وثابتـاً فـي الشـريعة مـن أوّل الأمـر، فـإذا فـرض صـدور الـردع مـن الإمـام الصـادق عليه السلام كان كاشـفاً عـن عـدم الإمضـاء مـن البدايـة، وإذا فـرض الشـك

في صدوره منه ـ كما هو المفروض باعتبار احتمال صحّة الرواية ومطابقتها للواقع ـ كان ذلك مستلزماً للشك في الإمضاء من البداية، وعلى التقديرين لا يُحرز الإمضاء من البداية وقبل زمانه عليه السلام حتّى يستصحب عند الشك.

نعم، إذا تصوّرنا الشك في المقام بأن يكون الردع منه عليه السلام نسخاً للإمضاء المتحقّق قبل ذلك كان الشك في الردع شكّاً في النسخ، فيجري حينئذٍ استصحاب الإمضاء وعدم النسخ.

لكنّك خبير بأنّ ما ذكر يحتاج إلى إثبات أنّه من باب النسخ وإلّا لم يجر الاستصحاب؛ لأنّه يتوقف على اليقين السابق بالإمضاء، ولا يقين به بناءً على ما ذكرناه من احتمال أن يكون ردعه عليه السلام كاشفاً عن عدم الإمضاء من البداية، وأنّ الشك في الردع يوجب الشك في تحقّق الإمضاء من أوّل الأمر.

الاعتراض الثاني: أنّ الردع عن السيرة في المقام لا يمكن إثباته بخبر الواحد؛ لأنّ الكلام فعلاً في حجيّته، فكيف يمكن الاعتماد عليه لإثبات الردع؟

وبعبارة أخرى: أنّ كلّاً من إمضاء السيرة لإثبات حجيّة خبر الواحد والردع عنها لإثبات عدم حجيّته لا يمكن إثباتهما بخبر الواحد؛ لأنّ الكلام في حجيّته، فلا يصحّ الاستناد إلى هذه الرواية لإثبات الردع.

وفيه: أنّ الكلام في حجيّة الخبر الواحد في الموضوعات الخارجيّة بعد الفراغ عن حجيّته في باب الأحكام، ومن الواضح أنّ هذه الرواية تدخل في الثاني؛ لأنّها تتضمّن حكماً كلّيّاً مفاده عدم حجيّة خبر الواحد في الموضوعات الخارجيّة، وهي تخبر عنه لا عن موضوع خارجي، كما هو واضح.

الاعتـراض الثالـث: أنّ الروايـة إذا كانت دالّـة على عدم حجيّـة خبر الواحد فـي الموضوعـات لكانـت دالّـة علـى عـدم حجيّة الأخبـار التـي بأيدينـا والتي يسـتدلّ بها على الأحكام الشـرعيّة؛ وذلـك لأنّها ترجع في الحقيقـة إلى الإخبار عـن الموضـوع لا عن الحكـم؛ لأنّ الراوي يُخبـر عن قول الإمـام عليه السلام أو فعله أو تقريـره، ومـن الواضح أنّ هذه الأمور ليسـت أحكاماً شـرعيّة.

نعم، هو يُخبر عن الحكم الشـرعي بالواسـطة، والظاهر أنّ الأدلّة المسـتدلّ بهـا على حجيّـة خبر الواحد لا تشـمل ذلـك؛ لظهورها في حجيّـة الإخبار عن الحكم رأساً.

والحاصـل: أنّ رواية مسـعدة بـن صدقة إن تمّـت دلالتها على عـدم حجيّة خبـر الواحـد فـي الموضوعـات الخارجيّـة لكانـت شـاملة للأخبـار فـي بـاب الأحـكام، لمـا عرفـت، وإلّا فـلا ردع بها فـي المقام.

وفيـه: منع ظهـور أدلّـة الحجيّـة فـي حجيّـة الإخبـار عـن الحكم رأسـاً بلا واسـطة نقـل الموضـوع، أي: قـول المعصـوم عليه السلام أو فعلـه أو تقريـره؛ لأنّ ذلـك يدخـل في بـاب الاجتهـاد ويكون مفـاد الأدلّـة حجيّة الفتـوى، وهو غيـر مراد بأدلّـة الحجيّـة بقرينـة التعليـل بالوثاقـة أو التوصيـف بهـا الموجـود فـي معظم هـذه الأدلّة، فإنّه لا ينـاسـب حجيّـة الفتـوى أو الاجتهاد؛ إذ لا مدخليّـة للوثاقة بتصويـب الـرأي والنظـر واعتبـاره حجـة، وإنّمـا لهـا دخـل فـي حجيّـة النقـل والإخبار الحسّـي.

بـل ظاهـر الأدلّـة حجيّـة الإخبـار عـن الحكم بواسـطة الإخبـار عـن قـول المعصـوم عليه السلام أو فعلـه أو تقريـره، لاحـظ قولـه عليه السلام فـي صحيحـة أحمـد بـن

إسحاق: «العمريّ وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان»[١]، وقوله عليه السلام : «لا عذر لأحدٍ في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»[٢]، وغيرها من الأدلّة الناظرة إلى نقل الأخبار المتعارفة التي هي نقل للحكم الشرعي بواسطة قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره.

وأمّا رواية مسعدة بن صدقة فموردها الإخبار عن حريّة العبد وكون الزوجة أختك أو رضيعتك ونحو ذلك، وهو وإن كان إخباراً عن الموضوعات الخارجيّة إلّا أنّها تختلف عن الإخبار عن الحكم الشرعي بواسطة الإخبار عن قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره الذي هو مورد أدلّة الحجيّة.

وعليه فلا ملازمة بين البناء على عدم حجيّة الإخبار عن الموضوعات في القسم الأوّل عملاً برواية مسعدة وبين البناء على عدم حجيّة الإخبار عن الموضوعات في القسم الثاني، أي: الإخبار عن قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره الذي هو إخبار عن الحكم الشرعي بالواسطة.

الاعتراض الرابع: أنّ مورد الرواية ما إذا كان خبر الواحد مثبتاً للتكليف في مقابل أصالة الحلّ أو قاعدة اليد، وقوله عليه السلام : «والأشياء كلّها على هذا... الخ» يراد به أنّ الأشياء الثابتة حلّيّتها بأصالة الحلّ ونحوها تبقى على ذلك حتّى يستبين خلافه أو تقوم عليه البيّنة، فلا تشمل ما إذا كان خبر الواحد نافياً للتكليف في مقابل ما يثبته، كما إذا قام خبر الواحد على طهارة الثوب في مقابل استصحاب نجاسته، وكما إذا قام على صحّة معاملةٍ في مقابل أصالة الفساد وهكذا.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٨، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٩، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

وفيـه: أنّـه يمكـن أن يكـون المـراد بقولـه عليه‌السلام : «والأشـياء كلّها علـى هذا... الـخ» هـو أنّ الأشـياء تبقـى علـى مقتضـى الوظيفـة الجاريـة فيها سـواء كانت تقتضـي الحلّيّـة أو الحرمـة والفسـاد حتّـى يسـتبين خـلاف ذلـك أو تقـوم بـه البيّنـة، ويؤيّـده قولـه: «كلّهـا» فـي الرواية.

الاعتـراض الخامـس: دعـوى أنّ دليـل حجيّـة الخبـر ـ أي: السـيرة ـ يكون حاكمـاً علـى الروايـة؛ لأنّ الغايـة فيهـا هـي الاسـتبانة المسـاوقة للعلم، ودليـل الحجيّـة يجعـل خبـر الواحـد علمـاً تعبّـداً، فيكـون داخـلاً فـي الغايـة كالعلم والبيّنة.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الحكومـة إنّما تصحّ فيما إذا كان الاسـتدلال بالرواية بالتقريب الأوّل المتقـدّم وحاصلـه: أنّ حصـر الحجـة فـي الموضوعـات بالعلـم أو البيّنـة تدلّ علـى نفي حجيّة مـا عداهـا، وهذا يشـمل بإطلاقه خبـر الحجة الواحـد، فإنّه حينئـذٍ يمكـن دعـوى أنّ دليـل حجيّـة الخبر يجعلـه علمـاً يدخله فـي الغاية مـن الرواية.

وأمّـا إذا كان الاسـتدلال بالتقريب الثاني ـ مـن أنّ اعتبار خبر الثقة يسـتلزم لغويّـة اعتبـار البيّنة؛ لأنّ البيّنـة لا تتحقّق إلّا وقد تحقّق قبلهـا خبر الواحد فلا أثـر للبيّنـة ـ فإنّ هـذا التقريـب وإن كان غير تـامّ في حدّ نفسـه[1] إلاّ أنّـه بناءً

---

(١) لأنّ هـذا التقريب إنّما يتمّ فيما إذا كان المدّعى حجيّة خبر الواحد مطلقاً على نحو حجيّة البيّنـة المجعولـة فـي الخبـر الشـاملة لمـوارد الخصومـة ومـوارد المعارضـة لليـد وحتّـى فـي مقابـل الإقـرار، فإنّـه يلـزم حينئـذٍ لغويّـة اعتبـار البيّنة مع اعتبـار خبـر الواحـد، وأمّـا إذا لـم نلتـزم بحجيّة الخبـر فـي هـذه المـوارد وأمثالها فـلا يلـزم اللغويّـة ويبقـى لعنوان البيّنـة خصوصيّـة.

على ذلك لا معنى للحكومة؛ لأنّ دليل حجيّة الخبر لا يُلغي اعتبار البيّنة ولا يرفع حجيّتها حتّى يكون حاكماً عليها، فلاحظ.

وثانياً: أنّ افتراض الحكومة يستلزم الفراغ عن حجيّة الحاكم، والكلام فعلاً في حجيّة السيرة وأنّ الرواية هل هي رادعة عنها أو لا؟

الاعتراض السادس: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره[1] من أنّ البيّنة في الرواية لا يراد بها معناها المصطلح؛ لأنّه اصطلاح حديث، بل المراد بها الدليل وما به البيان.

وبعبارة أخرى: أنّ البيّنة هي مطلق ما يوجب الوضوح والبيان من دون اعتبار التعدّد، واعتبار التعدّد معتبر في البيّنة الاصطلاحيّة.

ويدلّ عليه: أنّ المثبت في الموضوعات الخارجيّة لا ينحصر بالعلم والبيّنة الاصطلاحيّة؛ لأنّها تثبت أيضاً بالاستصحاب وحكم الحاكم والإقرار، وعليه يكون معنى الرواية: «أنّ الأشياء كلّها على هذا حتّى يظهر حكمها بنفسه كما في موارد العلم الوجداني، أو يظهر من الخارج بدليل كما في موارد البيّنة الاصطلاحيّة وخبر العدل الواحد والاستصحاب وهكذا».

وفيه:

أوّلاً: أنّه بناءً على ذلك لا وجه للمقابلة بين «ما يستبين لك» وبين «البيّنة»؛ لأنّ البيّنة بالمعنى اللغوي تعني: «ما يستبين به الشيء» وهو نفس الأوّل أو داخل فيه بخلاف ما إذا أريد بها المعنى الاصطلاحي، أي: شهادة عدلين، فإنّ المقابلة محفوظة. اللهم إلّا أن تحفظ المقابلة بإرادة ما يستبين في نفسه من الأوّل ولغيره في الثاني.

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢ : ٢٦٥.

وثانياً: أنّ البيّنة بالمعنى الاصطلاحي أصبح شائعاً في زمان صدور الرواية وتركّز في أذهان المتشرعة بحيث أصبح حقيقة شرعيّة أو متشرعيّة في ذلك، فلا مجال لاستظهار غيره من كلمة «البيّنة» من الرواية.

الاعتراض السابع: أنّ الرواية حتّى إذا تمّت سنداً ودلالةً فهي لا تكفي للردع؛ لأنّ الردع عن السيرة يجب أن يتناسب مع حجم السيرة ودرجة استحكامها في الأذهان، ومن الواضح أنّ السيرة المدّعاة في المقام من هذا القبيل بل هي أكثر استحكاماً ورسوخاً من السيرة المدّعاة على العمل بالقياس ونحوه، وقد رأينا كثرة النصوص الواصلة إلينا الرادعة عن العمل به، فلو أراد الشارع الردع عن هذه السيرة لأصدر بيانات كثيرة ولما اكتفى برواية واحدة، ولو كان الأمر كذلك لوصل إلينا قسم منها.

ومنه يظهر أنّ هذه الرواية لا تصلح للردع عن السيرة.

٢ـ رواية عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال: «كلّ شيء لك حلال حتّى يجئك شاهدان يشهدان عندك أنّ فيه ميتة»[1].

وهي ضعيفة سنداً بالراوي المباشر لجهالته سواء أريد به «الصيرفي العبسي» أو أريد به «العامري».

والظاهر دلالة الرواية على عدم ثبوت الحرمة بشهادة الثقة الواحد وأنّ ثبوتها يتوقف على شهادة شاهدين عدلين، ويحتمل وجود خصوصيّة للمورد وهي مصلحة التسهيل كما يظهر من روايات الباب الواردة في الجبن وفي سوق المسلمين، فلعلّ الشارع لأجل ذلك لم يكتف بخبر الواحد في رفع الحلّيّة في ذلك المورد ونحوه.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ١١٨، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢.

٣ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن رجل ترك مملوكاً بين نفر فشهد أحدهم أنّ الميّت أعتقه، قال: إن كان الشاهد مرضيّاً لم يضمن وجازت شهادته، ويستسعى العبد فيما كان للورثة»[1].

٤ـ صحيحة منصور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل هلك وترك غلاماً فشهد بعض ورثته أنّه حرٌّ، قال: إن كان الشاهد مرضيّاً جازت شهادته، ويستسعى فيما كان لغيره من الورثة»[2].

٥ـ معتبرة منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل هلك وترك غلاماً مملوكاً، فشهد بعض الورثة أنّه حرٌّ؟ فقال: تُجاز شهادته في نصيبه، ويستسعى الغلام فيما كان لغيره من الورثة»[3].

والاستدلال بهذه الروايات الثلاث يكون بتقريب أنّه فُرض فيها كون الشاهد مرضيّاً ممّا يعني الوثاقة، وليس المورد مورد الترافع والخصومة حتّى يحتاج إلى البيّنة ومع هذا لم يكتف بشهادة الشاهد الواحد لإثبات حريّة العبد بتمامه وإنّما حكم بحريّته بمقدار الإقرار.

وفيه: أنّ المورد وإن لم يكن مورد الترافع لكنّه يتوقّع فيه ذلك باعتبار أنّ المسألة لها طرفان أو أكثر، فيرتقب أن تصل إلى الحاكم ويكون عدم الاكتفاء بخبر الواحد من هذه الجهة.

ويمكن أن يقال: إنّ شهادة أحد الورثة حيث إنّها تتضمّن الإقرار فلا بدّ من الأخذ بها في خصوص نصيبه كما صرّح به في بعضها، وهذا معناه أنّ

(١) وسائل الشيعة ٢٣ : ٨٨، ب ٥٢ من كتاب العتق، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٣ : ٨٨، ب ٥٢ من كتاب العتق، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ٤١١، ب ٥٢ من كتاب الشهادات، ح ١.

العبد تحرّر بعضه، ويفهم من أمره بالاستسعاء أنّه قد تشبّث بالحريّة وعليه أن يسعى لدفع حصّته إلى الورثة، وكذا في الضمان إذا لم يكن مرضيّاً.

إذن عدم الأخذ بشهادته من جهة أنّها إقرار بما يرتبط به وبباقي الورثة[١]، فلا ينفذ إلّا في حصّته، وليس من جهة عدم حجيّة شهادته.

٦ـ رواية صالح بن عبد الله الخثعمي قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن أمّ ولدٍ لي صدوقٍ، زعمت أنّها أرضعت جاريةً لي، أصدّقُها؟ قال: لا»[٢].

فهي دالّة على عدم قبول شهادة النساء في الرضاع.

وفيه: ـ مضافاً إلى ضعف السند ـ يحتمل الخصوصيّة لما في الرضاع من آثار ولوازم لا يلتفت إليها عادةً، كما يحتمل كون أمّ الولد متّهمة في زعمها، بل يظهر من روايات الباب أنّ المرضعة متّهمة في دعواها الرضاع، ولذا تُصدّق إذا أنكرت ذلك كما ورد في صحيحة الحلبي[٣].

٧ـ ما دلّ على عدم قبول شهادة النساء في غير القضاء الواردة في موارد خاصة منها: ما رواه الشيخ الكليني عن محمد بن الفُضيل قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح أو طلاق أو رجم؟ قال: تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه وليس معهنّ رجل، وتجوز شهادتهنّ في النكاح إذا كان معهنّ رجل، وتجوز شهادتهنّ في حدّ الزنا إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان، ولا تجوز شهادة رجلين وأربع نسوة في الزنا والرجم، ولا تجوز شهادتهنّ في الطلاق ولا في الدم»[٤]،

---

(١) كما ورد التعبير بالإقرار في عنوان الباب (٢٦) من الوسائل من كتاب الوصايا.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٠١، ب ١٢ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٠٠، ب ١٢ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٥٢، ب ٢٤ من كتاب الشهادات، ح ٧.

ونحوها الحديث الرابع من نفس الباب.

وفيه: أنّ الخصوصيّة فيها محتملة بل لعلّ فيها دلالة على قبول شهادة الرجل في الموارد.

والحاصل: أنّ هذه الروايات إن كانت ناظرةٍ إلى باب المرافعة والقضاء فلا إشكال في أنّ المعتبر فيها البيّنة أو ما يقوم مقامها، ولا فرق في عدم الاعتبار بين شهادة الرجال أو النساء ما لم يصل إلى البيّنة، كما لا فرق بينهما في الاعتبار إذا وصلا إليها، فالرجل إذا انضمّ إليه رجل كانت شهادته معتبرة وكذلك المرأة إذا أكملت شهادة رجل وامرأتين.

وإن لم تكن ناظرة إلى باب المرافعة والقضاء فهي كما تدلّ على عدم قبول قول المرأة في هذه الموارد حتّى لو كانت متعدّدة تدلّ على قبول قول الرجل حتّى لو كان واحداً.

وبعبارة أخرى: أنّ هذه الروايات ليست ناظرة إلى مسألة تعدّد الشهود أو وحدتهم، بل ناظرة إلى جنس النساء، أي: أنّ مدلولها هو عدم قبول شهادة النساء في هذه الموارد لا منفردات ولا منضمّات إلى الرجال، وهذا يعني وجود خصوصيّة في تلك الموارد، مع أنّ فيه إشارة إلى قبول شهادة الرجال حتّى مع الانفراد في الجملة.

٨ـ رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام: «في الرجل يسمع الأذان فيصلّي الفجر، ولا يدري أطلع أم لا غير أنّه يظنّ لمكان الأذان أنّه طلع، قال: لا يجزيه حتّى يعلم أنّه قد طلع»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٤ : ٢٨٠، ب ٥٨ من أبواب المواقيت، ح ٤.

وفيه:

أوّلاً: أنّها غير واضحة السند، وقد توقّفنا فيما يرويه في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر.

وثانياً: فهي معارضة لما دلّ على جواز الاعتماد على الأذان حتّى حملوها على عدم عدالة المؤذّن، أو أنّها تختص بصلاة الصبح لمشروعيّة الأذان قبل الفجر كما في الوسائل.

٩ـ رواية الحسن بن زياد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المطلَّقة يطلّقها زوجها ولا تعلم إلّا بعد سنة، والمتوفّى عنها زوجها ولا تعلم بموته إلّا بعد سنة، قال: إن جاء شاهدان عدلان فلا تعتدّان، وإلّا تعتدّان»[1].

فمن حيث السند الراوي المباشر إن كان «الحسين بن زياد» كما في التهذيب فهو مجهول، وإن كان «الحسن بن زياد» فهو مردّد بين الصيقل المجهول وبين العطّار الثقة، لكن الظاهر أنّه «الحسن بن زياد» لا «الحسين»؛ لأنّ الثاني من أصحاب الرضا عليه السلام، كما أنّ المراد به هنا العطّار الضبّي الثقة إمّا لما عن المجلسي الأوّل من انصراف الإطلاق إليه ـ لأنّه إذا أريد الآخر قُيّد بالصيقل غالباً ـ وإمّا بقرينة رواية عبد الكريم بن عمرو عنه كما في المشتركات، فلا يبعد تماميّة الرواية سنداً.

وأمّا من حيث الدلالة فقد يقال: إنّ الحكم بعدم العدّة على المتوفّى عنها زوجها ممّا لا يمكن الالتزام به؛ للاتّفاق على وجوبها من حين بلوغها خبر موته. وهذه الملاحظة ترد على الرواية العاشرة بشكل أوضح.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٢٣١، ب ٢٨ من أبواب العدد، ح ٩.

١٠ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: امرأة بلغها نعي زوجها بعد سنة أو نحو ذلك، قال: فقال: إن كانت حُبلى فأجلها أن تضع حملها، وإن كانت ليست بحُبلى فقد مضت عدّتها إذا قامت لها البيّنة أنّه مات في يوم كذا وكذا، وإن لم يكن لها بيّنة فلتعتدّ من يومٍ سمعت»[1].

١١ـ صحيحة البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «في المطلَّقة إن قامت البيّنة أنّه طلَّقها منذ كذا وكذا وكانت عدّتها قد انقضت فقد بانت، والمتوفّى عنها زوجها تعتدّ حين يبلغها الخبر؛ لأنّها تريد أن تحدَّ له»[2].

وهذه الصحيحة لا يرد عليها ما تقدّم إيراده على الروايتين السابقتين؛ لاختصاصها بالمطلَّقة، فإن كان لقوله عليه السلام: «إن قامت البيّنة أنّه... الخ» مفهومٌ كانت دالّة على عدم الاعتداد بخبر الثقة الواحد.

اللهم إلّا أن يقال بالخصوصيّة من جهة أنّ المسألة لمّا كانت ذات طرفين ويتوقّع وصولهما إلى الحاكم كانت من المسائل التي يرتقب تدخّل الحاكم فيها، فاعتبار البيّنة وعدم كفاية خبر الواحد من هذه الجهة، فلا تدلّ على عدم كفايته حتّى في الوقائع التي يغلب عليها الجانب الفردي.

١٢ـ ما دلّ على عدم ثبوت الهلال إلّا برجلين عادلين، منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: لا أجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين»[3]، ونحوه جملة من الروايات ذكر بعضها في نفس الباب من الوسائل.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٢٣١، ب ٢٨ من أبواب العدد، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٢٣٢، ب ٢٨ من أبواب العدد، ح ١٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٦، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

وفيـه: لعلّـه باعتبـار كـون ثبـوت الهـلال مـن مناصـب الإمـام والحاكـم لما يترتّـب عليـه من الآثار التـي تظهر فـي الحج والأعيـاد والصوم وغيرهـا، فيكون مـن المـوارد الخاصـة التي لا بـدّ فيها مـن شـاهدين عادلين.

وقـد ظهر ممّا تقـدّم: أنّ أغلب الروايـات المدّعى دلالتها علـى عدم الحجيّة واردة فـي مـوارد خاصـة يرتقـب فيهـا تدخّـل الحاكـم، ولعلّـه لذلـك اعتبـرت البيّنـة، ونحـن نحتمـل الفـرق بينهـا وبين مـوارد أخـرى لا يرتقب منهـا ذلك.

وهـذا كلّـه يبـرّر لنـا أن نقـول: إنّ هـذه الأخبـار لا تصلـح للـردع عـن هـذه السـيرة علـى تقديـر انعقادهـا؛ لوضـوح أنّ الغـرض من الـردع لا يتحقّـق بمثل هـذه الأخبـار، ويظهـر جليّـاً إذا لاحظنـا ما ورد فـي النهي عـن القيـاس والرأي والاستحسـان ونحوهمـا.

ومنه يظهر أنّ السـيرة العقلائيّـة إذا كانت هي الدليل على حجيّة خبر الثقة فـلا رادع عنها على تقدير انعقادهـا على العمل به حتّى في الموضوعات.

واتّضـح أيضاً عـدم دلالة هـذه الروايات على عـدم حجيّة خبر الثقـة تعبّداً في بـاب الموضوعات.

الدليل الثاني: الآيات الكريمة

وممّـا يمكـن الاسـتدلال بـه فـي المقـام هـو آيـة النبـأ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾[1] لوضـوح اختصـاص آية النفر ـ فـي الدين ـ وآية الكتمان بالشـبهة الحكميّـة.

---

(١) سورة الحجرات : ٦.

وآيـة النبـأ ـ بناءً علـى صحّة الاسـتدلال بمفهومهـا على حجيّة خبـر الثقة ـ شـاملة لخبـره فـي الموضوعات بـل ذلك هـو المتيقّن منهـا باعتبـار أنّ موردها مـن الموضوعـات، ومقتضـى إطلاقها عـدم اعتبار التعـدّد، أي: أنّها تـدلّ على حجيّـة خبـر الثقة فـي الموضوعات سـواء كان واحـداً أو متعدّداً.

نعـم، قد يدّعـى أنّ مـا دلّ على عدم حجيّـة خبر الواحد فـي الموضوعات ـ مثـل روايـة مسـعدة بن صدقـة: «الأشـياء كلّهـا على هـذا حتّى يسـتبين لك غيـر ذلك أو تقوم به البيّنـة» ـ أخص من المفهـوم؛ لاختصاصها بالموضوعات دونـه فتقدّم عليـه بالأخصيّة، ويختـص المفهوم حينئـذٍ بالأحكام.

ويمكـن **الجـواب عـن ذلـك**: بـأنّ الأمـر بالعكـس؛ لأنّ الروايـة وإن كانـت مختصـة بالموضوعات إلّا أنّها تشـمل غير الخبر ممّا يراد إثبـات الموضوع به؛ لأنّ مفادهـا عـدم حجيّة غيـر البيّنة في الموضوعات سـواء كان خبـراً أو غيره، هذا مـن جهـة الرواية.

وأمّا من جهة المفهوم فإنّه وإن كان عامّاً يشـمل الشـبهة الحكميّة ـ فتكون النسـبة العمـوم من وجـه ومادة الاجتمـاع هي خبـر الواحد فـي الموضوعات ـ لكـن الظاهـر أنّ المفهـوم بحكـم الأخص؛ لمـا تقـدّم مـن أنّ الموضوعات هي المتيقّـن منـه على نحـو لا يمكن إخراجهـا عنه وإدخالهـا في الروايـة، بخلاف الروايـة إذ لا محـذور مـن إخـراج مـادّة الاجتمـاع عنهـا، فتختـص بغيـر الخبـر ممّـا يـراد إثبـات الموضوع بـه. وعليه يكـون المفهوم أخـص أو بحكم الأخص فيتقدّم علـى الرواية.

وفيـه: أنّ إخراج خبر الواحـد في الموضوعات عن الروايـة غير ممكن أيضاً باعتبـاره المتيقّـن من مفـاد الرواية (عدم اعتبـار البيّنة في الموضوعـات)؛ لقلّة

وجـود غيـره وغيـر البيّنة ممّـا يدّعى ثبـوت الموضوع بـه، فتكون الروايـة ناظرة إليه.

مضافـاً إلى مـا تقدّم من أنّ نفـس اعتبار البيّنـة يدلّ على عـدم اعتبار خبر الواحـد، فكيف يمكن إخراجـه من الرواية؟

وأمّـا المفهـوم فحتّـى لـو فرضنـا اختصاصـه بالموضوعـات فله جهـة عموم مـن ناحيـة التعـدّد وعدمـه؛ لأنّ مفـاده حجيّة خبـر الواحـد فـي الموضوعات سـواء كانت واحـداً أو متعدّداً، في حيـن أنّ الرواية تختص بالخبـر الواحد في الموضوعـات ولا تشـمل غيـر الخبـر؛ لما عرفت مـن أنّـه المنظور مـن الرواية.

وعليـه تكون مـادة الاجتمـاع ـ أي: محل الكلام ـ مشـمولة بالروايـة الدالّة حسـب الفرض على عـدم حجيّته.

وبعبـارة أخـرى: أنّ دلالة المفهـوم من الآية علـى الحجيّة في المقـام يتوقف على أحـد أمرين:

الأمـر الأوّل: دعـوى أخصيّـة المفهوم فـي الآية مـن الرواية باعتبـار أنّ مفهوم الآية وإن كان يشـمل الشـبهة الحكميّة إلّا أنّ المتيقّن منها الشبهة الموضوعيّة باعتبـاره مـورد منطوقها، فتكون كالأخـص من الرواية لأنّها تشـمل الخبر وغيره.

الأمـر الثاني: أن تكون النسـبة عموم مـن وجه، فيتعارض إطـلاق الرواية مع إطـلاق المفهـوم، ويتقدّم إطلاق المفهوم بلا إشـكال، ويسـقط إطـلاق الرواية لدخولـه في عنـوان الخبر المخالف للكتاب فيسـقط عـن الاعتبار.

وفي المقابل يقال بعدم تماميّة كلا الأمرين:

أمّـا الأوّل: فـلأنّ مفهوم الآية حتّـى لو اختصّ بالشـبهة الموضوعيّة فله جهة عمـوم من ناحية التعـدّد وعدمه؛ لأنّ مفاده حجيّة خبـر الثقة في الموضوعات

سـواء كان واحـداً أو متعـدّداً، فإذا كانـت الرواية في دلالتها على عـدم الحجيّة شـاملة للخبر وغيره كانت النسـبة عموم مـن وجه لا مطلق.

وأمّـا الثانـي: فلأنّا ندّعـي أنّ الرواية ناظرة إلـى خصوص الخبـر الواحد غير المتعـدّد ومختصّـة بـه؛ لمـا قلنـاه مـن أنّ دليـل اعتبـار البيّنة يـدلّ عرفـاً على عـدم حجيّـة خبـر الواحـد، أو لا أقـل أنّـه المتيقّـن منهـا علـى نحـوٍ لا مجـال لإخراجـه منهـا وإدخالـه فـي المفهـوم، فتكـون الرواية بحكـم الأخـص، فتقدّم على إطـلاق المفهوم ويحمـل المفهوم على فـرض التعدّد، وعلـى التقديرين لا يتـمّ الاسـتدلال، فالعمـدة فـي الجواب هـو عـدم تماميّة سـند الرواية.

الدليـل الثالـث: دعوى أنّ مـا دلّ على حجيّـة خبر الثقة في بـاب الأحكام يـدلّ علـى حجيّته في بـاب الموضوعات من بـاب أولى؛ لما يترتّـب عليها من وقائع كثيـرة من الامتثال والعصيـان، بخلاف الموضوعات التـي لا يترتّب عليها إلّا واقعـة واحدة من وقائع الامتثـال والعصيان.

وفيـه: منع الأولويّـة بل المسـاواة؛ لوجـود خصوصيّـة تمنع من التعـدّي ولو احتمـالاً، وهـي أنّ باب العلم منسـدّ فـي الأحكام عـادةً ولا طريق لهـا إلّا أخبار الثقات بخـلاف الموضوعات.

الدليـل الرابـع: وهـو يبتنـي على شـمول أدلّـة الحجيّـة للخبر مع الواسـطة ـ كمـا هـو الصحيـح ـ فيقـال: إنّ خبـر الثقـة مع الواسـطة هـو فـي الواقـع إخبار عـن خبـر الواسـطة (حدّثنـي فـلان)، ومـن الواضـح أنّ خبـر الواسـطة ليـس حكمـاً شـرعيّاً، بل هـو موضوع من الموضوعـات، فإذا كان خبـر الثقة عن خبر الواسـطة حجـة كان إخبـاره عن سـائر الموضوعات حجـة؛ لأنّ إثبـات حجيّة

الأوّل إنّما هي لأجل وقوع خبر الواسطة في طريق الحكم الشرعي، وهذا بعينه موجود في الثاني إذا كان واقعاً في طريق الوصول إلى الحكم الشرعي.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ خبر الثقة مع الواسطة إخبار عن الحكم الشرعي وليس إخباراً عن خبر الواسطة، أو يقال: إنّ حجيّته في الأوّل إنّما هي لكون مفاده حكماً شرعيّاً بتوسّط قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره، وهذا بخلاف سائر الموضوعات فإنّ إخبار الثقة عنها ليس مفاده الحكم الشرعي كما هو واضح، فإذا كانت أدلّة الحجيّة مختصة بباب الأحكام ـ كما هو المفروض ـ فلا يصحّ التعدّي إلى الموضوعات.

الدليل الخامس: ما ذكره السيد الحكيم قدس سره في المستمسك[1] في خصوص ما إذا كان المخبَر به وثاقة راوٍ أو اجتهاد شخص لا مطلق الموضوعات، وحاصله: أنّ أدلّة حجيّة خبر الثقة في الأحكام الكلّيّة يراد بها كلّ ما يؤدّي إلى الحكم سواء كان بمدلوله المطابقي أو الالتزامي، والمقام من قبيل الثاني؛ لأنّ مدلول الخبر المطابقي هو وثاقة الراوي أو اجتهاد شخص، وهو إخبارٌ عن الموضوع لكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلّي الذي يخبر به الراوي أو الذي يؤدّي إليه نظر المجتهد.

وقد يلاحظ عليه:

أوّلاً: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره[2] من أنّ دليل حجيّة الخبر في الشبهة الحكميّة لم يدلّ على حجيّة الخبر عن الحكم الكلّي بهذا العنوان ليُبذل الجهد في إرجاع بعض الأخبار في الموضوعات إلى الخبر عن الحكم

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٣٨.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣ : ٩٨.

الكلّي بالالتزام، وإنّما دلّ الدليل المتحصّل من السنّة المتواترة إجمالاً على مضمون مثل قوله: «العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان»[1]، فموضوع الحجيّة هو الخبر الذي يعتبر أداءً عن الإمام، وهذا ينطبق على خبر الثقة عن الحكم الشرعي ولا ينطبق على خبره عن الوثاقة أو الاجتهاد؛ لأنّه ليس أداءً عن الإمام عليه السلام.

ونلاحظ عليه: أنّ حجيّة خبر الثقة في الأحكام تثبت بألسنة عديدة وكلّها تشير إلى معنى واحد والمهم تحديد ذلك المعنى، وإلّا فقد نعثر على دليل يثبت الحجيّة بلسان يناسب ما ذكره السيد الحكيم قدس سره، مثل رواية محمد بن عيسى: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ قال: نعم»[2]، فإنّها ظاهرة في أنّ المناط على أخذ معالم الدين من الثقة لا الأداء عن الإمام عليه السلام، وهو يشمل الأخذ بالالتزام، كما في نقل الوثاقة أو الاجتهاد.

والصحيح: المفروض اختصاص أدلّة الحجيّة بالأحكام، والمستفاد منها أنّ موضوع الحجيّة هو خبر الثقة إذا «أخبر عن الحكم» أو «نقَلَه» أو «أدَّاه» أو «قاله» على اختلاف الألسنة، وهذا لا يصدق عليه إذا أخبر بوثاقة الراوي حتّى إذا سلّمنا الملازمة بين الوثاقة وبين الحكم الكلّي؛ لأنّ الملازمة ليست بيّنة، وعلى تقديره فهي ليست بيّنة بالمعنى الأخص، فلا يكون الإخبار عنها إخباراً عن الحكم الكلّي ولا نقلاً له ولا أداءً له.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٨، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٧، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

وثانياً: بأنّ خبر الثقة في الشبهة الحكميّة ليس إلّا إخباراً بالمطابقة عن الحكم الكلّي لا أنّه إخبار عنه بالالتزام بتوسّط الإخبار عن كلام الإمام عليه السلام؛ وذلك لأنّ الألفاظ تُلحظ فانيةً في المعاني ولا تُلحظ استقلالاً، وهذا يعني أنّ ما يُخبر به الثقة هنا هو الحكم الشرعي الكلّي، وأمّا الألفاظ فإنّما يأتي بها المُخبر للإخبار عن المعنى فتلحظ باللحاظ الآلي وتكون فانية في المعاني المحكيّة، وبهذا يختلف عن الإخبار عن وثاقة راوٍ أو اجتهاد شخص؛ لوضوح أنّ الإخبار فيهما عن نفس الاجتهاد أو الوثاقة بالمطابقة لا عن الحكم الذي يؤدّي إليه نظر المجتهد أو الذي يُخبر به الثقة.

وعليه فالدليل الدالّ على حجيّة الخبر في الشبهة الحكميّة لا يمكن الاستدلال به على حجيّته في هذه الموضوعات بدعوى عدم الفرق وأنّ الأوّل أيضاً إخبار عن الحكم بالالتزام.

الدليل السادس: دعوى رجوع الشبهة الحكميّة إلى الشبهة الموضوعيّة فيكون دليل الحجيّة في الأولى دليلاً عليها في الثانية، فإنّ زرارة مثلاً في الشبهة الحكميّة لا يخبر عن الحكم الكلّي الإلهي ابتداءً، بل عن ظهور كلام الإمام عليه السلام في ذلك الحكم، فيكون إخباراً عن الموضوع في الحقيقة.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الإخبار في باب الأحكام يكون في الواقع عن نفس الحكم الكلّي لا عن الألفاظ الحاكية ولا عن الظهور، بل المُخبر ينقل لنا كلام الإمام عليه السلام لأجل الإخبار عن مفاده ـ أي: الحكم الكلّي ـ ولا معنى ـ ظاهراً ـ لأن يقال: إنّه يُخبر عن ظهور كلامه عليه السلام في ذلك المفاد.

وثانياً: أنّه حتّى لو فرضنا صحّة ما ذكر فإنّ الفارق بينهما يظلّ ثابتاً،

وهو أنّ الخبر في الأحكام ـ حتّى لو كان إخباراً عن الظهور ـ فهو كاشف عن الحكم الكلّي ولو بتوسّط كشفه عن كلام الإمام عليه السلام بخلاف الخبر في الموضوعات فإنّه لا يكشف عن الحكم الكلّي.

الدليل السابع: أنّ الرواة كثيراً ما يُخبرون عن الألفاظ الصادرة عنهم دون أن يكون مفادها حكماً كلّيّاً كما في باب الأدعية والأذكار، أو يخبرون عن بعض ما يكتنف ببيان الحكم من قرائن كحركة اليد أو الأصابع أو قسمات الوجه أو ردّ فعل السائل وهكذا. والظاهر بناؤهم على الاعتماد على خبر الثقة في ذلك بل الظاهر أنّ سيرة الرواة وأصحاب الأئمّة والعلماء على حجيّة خبر الثقة إذا أخبر بمثل هذه الأمور.

أقول: تماميّة هذا الدليل تتوقف على إثبات أمور:

الأوّل: إخبار الرواة عن الأمور التي تدخل في الموضوعات.

الثاني: انعقاد السيرة المتشرعة من أصحاب الأئمّة والرواة والعلماء المتقدّمين على الاعتماد على إخباراتهم بهذه الأمور.

الثالث: عدم الفرق بين هذه الأمور وبين غيرها من الموضوعات.

ولا إشكال في الأمر الأوّل؛ إذ كثيراً ما ينقل الرواة أموراً ترتبط بالسائل أو مجلس السؤال أو بالإمام عليه السلام نفسه أو غير ذلك ممّا لا يدخل في نقل الحكم الشرعي الكلّي، ويدخل في ذلك رواية الأدعية والأحراز والأذكار، وكذا الروايات التي تتعرّض لخصوصيّات تكوينيّة لبعض الأشياء كالأطعمة والأشربة، وكذا الروايات التي تنقل بعض الوقائع والحوادث التأريخيّة المرتبطة بالأنبياء وغيرهم حتّى مثل: «أنّ الذبيح هو إسماعيل عليه السلام لا إسحاق عليه السلام» وهكذا، وهذا أمر واضح لكلّ من يلاحظ الروايات الواصلة إلينا.

وأمّا الأمر الثاني ففيه ملاحظة صغرويّة وكبرويّة.

أمّا الملاحظة الصغرويّة: فهي إنكار وجود سيرة للمتشرعة على العمل بخبر الثقة في هذه الأمور أو يدّعى على الأقل أنّها غير ثابتة وغير واضحة وأنّ حالها حال سائر الموضوعات الأخرى التي لم يثبت انعقاد سيرتهم على العمل بخبر الثقة فيها.

لكن الظاهر وجود فرق بين الأمرين؛ لأنّ الإخبار عن الموضوعات الأخرى ليس داخلاً في دائرة اهتمام الرواة وحملة الحديث ولا محلّاً لابتلائهم بما هم رواة، ولذا يصحّ أن يقال: إنّنا لا نعلم عمل المتشرعة بهذه الأخبار فيشكّك في وجود سيرة للمتشرعة، وأمّا الإخبار عن هذه الأمور فهو داخل في دائرة الاهتمام والابتلاء؛ لكثرة الروايات التي تنقل هذه الأمور إمّا بشكل مستقل مثل روايات الأدعية والأذكار ونحوها وإمّا في أثناء نقل الأحكام الشرعيّة.

إذن الإخبار عن هذه الأمور قد وصل إلى الرواة ونقلة الحديث ضمن ما وصل إليهم من الروايات، وحينئذٍ نقول: إنّ ظاهرهم العمل بها ويترتّب الأثر عليها، كما يلاحظ من كتب الاستدلال حيث يستدلّون بما ينقله الراوي من القرائن المكتنفة بالكلام على تعيين مفاده واستنباط الحكم الشرعي منه على أساس ذلك بل يظهر منهم أنّ ذلك من المسلّمات، ولذا التزم الجميع بحجيّة خبر الثقة في هذه الأمور حتّى من ينكر حجيّته في الموضوعات ولم ينقل التوقف في ذلك من أحد.

هذا في نقل هذه الأمور أثناء نقل الحكم الشرعي، وأمّا نقلها بشكل مستقل فالأمر فيها كذلك، فإنّا نجد أنّهم لا يفرّقون بينه وبين نقل الأحكام

الشرعيّة، فمن يدّعي القطع بصحّة الأخبار المودعة في الكتب الأربعة ومن يرى حجيّتها على أساس الوثوق بالصدور ومن يدّعي أنّ الميزان هو وثاقة الراوي كلّ هؤلاء لا يفرّقون بين الأمرين، مع وضوح أنّ الكتب الأربعة تشتمل على نقل هذه الأمور.

وأمّا الملاحظة الكبرويّة: فقد يقال بأنّ هذه السيرة حيث إنّها ليست على أساس التلقّي من المعصوم عليه السلام حتّى تكون سيرة متشرعيّة بالمعنى الأخص بل صدرت منهم بما هم عقلاء، فهي في الواقع سيرة عقلائيّة فتحتاج إلى الإمضاء المستكشف من عدم الردع، ولكن شروط هذا الاستكشاف غير متوفّرة هنا، إذن لم يثبت قيامها بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام حتّى يستكشف الإمضاء من عدم ردعه، بل يحتمل قيامها في مرحلة متأخّرة.

أقول: إنّ الإشكال إذا كان من جهة احتمال الردع.

ففيه: ما تقدّم من أنّ نفس افتراض قيام السيرة من المتشرعة ولو على أساس كونهم عقلاء يستلزم افتراض عدم الردع؛ إذ لا يعقل افتراض الردع مع استمرار سيرتهم على العمل بالمردوع عنه شرعاً.

وإذا كان من جهة أنّه حتّى مع إحراز عدم الردع لا يمكن استكشاف الإمضاء؛ لأنّنا لا نحرز جريان السيرة بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام، ومن الواضح أنّ سكوته عن عمل وعدم ردعه عنه إنّما يكون دالّاً على الإمضاء إذا جرى ذلك العمل أمامه وبمرأى ومسمع منه.

ففيه: أنّه لا يشترط في الاستكشاف ذلك بل يكفي إثبات كونها معاصرة للمعصوم عليه السلام، فإنّه عليه السلام بحكم مسؤوليّته عن تطبيق الشريعة وبيان أحكامها للناس ومنعهم عن سلوك الطريق التي لا يرضاها لمعرفة الأحكام الشرعيّة

عليـه أن يـردع عـن العمل بخبر الثقـة في هذه الأمـور لتعيين الحكم الشـرعي لـو لـم يكن راضيـاً عنـه، وإلّا يكون مخـلّاً بغرضـه وبوظيفته، ومـن الواضح أنّ المدّعـى هـو عمل المتشـرعة فـي زمانهـم بخبـر الثقة في هـذه الأمـور وترتيب الأثر فـي فهم مراد الشـارع.

وأمّـا الأمـر الثالـث ـ أي: عـدم الفـرق بيـن هـذه الأمـور وبيـن سـائر الموضوعـات ـ فقـد يقـال: لا جـزم بعـدم الفـرق ولـو باعتبـار أنّ هـذه الأمـور يترتّـب عليها اسـتنباط الحكم الشـرعي الكلّي بخلاف سـائر الموضوعات؛ إذ لا يترتّـب عليهـا إلّا الحكـم الجزئـي، أو باعتبار انسـداد باب العلم بهـذه الأمور عـادةً بخـلاف سـائر الموضوعـات. وهكـذا الأمـر بالنسـبة إلـى نقـل الأدعيـة والأذكار ونحوهـا، فإنّـه وإن لـم يكن نقـلاً للحكم الشـرعي الكلّـي إلّا أنّها نقل لـكلام المعصـوم عليه السلام مع انسـداد بـاب العلـم بها عـادةً.

والحاصل: لا جزم بعدم الفرق فلا يمكن التعدّي.

قـد يقـال: بـأنّ الدليـل فـي المقـام هـو السـيرة المتشـرعة بالمعنـى الأعـم الراجعـة فـي الحقيقـة إلـى السـيرة العقلائيّـة، ومـن الواضح عـدم الفـرق بنظر العقـلاء؛ لمـا تقـدّم مـن أنّهـم يعملـون بخبـر الثقـة فـي جميـع الموضوعـات.

وفيـه: أنّ الأمـر وإن كان كمـا ذكـر إلّا أنّنـا فـي المقـام لا نحتـاج فـي إثبات الإمضـاء الشـرعي إلـى أكثـر مـن انعقـاد السـيرة علـى العمـل بـه، وهـذا يثبت بالنسـبة إلـى هـذه الأمور، ولـذا صـحّ أن يُدّعـى ثبوت الإمضـاء للعمـل به في هـذه الأمـور، وأمّـا فيمـا عدا ذلـك فلـم يثبـت انعقاد سـيرة المتشـرعة علـى العمل بخبـر الواحـد الثقـة في هـذه الموضوعات ولـو لإثبـات الحكـم الشـرعي الجزئي، فتأمّل.

الدليـل الثامـن: الأخبار المسـتدلّ بها على حجيّـة خبر الواحد في الشـبهة الحكميّـة، فإنّـه إذا عثرنـا على بعض هـذه الأخبار ممّـا فيه دلالـة على حجيّة خبـر الواحـد فـي الموضوعـات أمكـن الاسـتدلال بـه، نعـم الاسـتدلال بهـذه الأخبـار على حجيّـة خبـر الواحـد فـي الشـبهة الحكميّـة كان يتوقـف علـى تواترهـا؛ لأنّهـا أخبار آحاد في الشـبهة الحكميّة، فكيف يسـتدلّ بهـا ولم تثبت حجيّتهـا بعـد؟ فـلا بدّ مـن أن تكـون متواتـرة حتّى يصـحّ الاسـتدلال بها.

فـإذا تجاوزنـا ذلـك وفرضنـا تواتـر الأخبـار وثبـت بهـا حجيّـة خبـر الواحـد في الشـبهة الحكميّـة أمكن الاسـتدلال بكلّ واحـد منها إذا كان لـه دلالة على حجيّـة خبـر الواحـد فـي الشـبهة الموضوعيّة؛ لأنّـه قد ثبـت حجيّتـه باعتباره خبـراً في شـبهة حكميّة، ويكفينـا لذلك ثبـوت حجيّة خبر الآحاد في الشـبهة الحكميّـة بالسـيرة العقلائيّـة أو المتشـرعيّة، وهـو ما تـمّ إثباته فـي محلّه.

والروايات التي ادّعي دلالتها على ذلك هي:

١ـ صحيحـة العيـص بـن القاسـم قال: «سـألت أبـا عبـد الله عليه السلام عن رجل خرج في شـهر رمضان وأصحابه يتسـحّرون فـي بيت فنظر إلـى الفجر فناداهم أنّـه قـد طلع الفجـر، فكفّ بعض وظـنّ بعـض إنّه يسـخر فـأكل؟ فقـال: يتمّ ويقضـي»[١]، فـإنّ الحكـم بوجـوب القضـاء علـى مـن أكل بزعـم أنّ المخبـر يسـخر مع عدم فـرض طلـوع الفجر واقعـاً فـي الرواية إنّمـا يصـحّ إذا كان قول المُخبـر بالطلـوع حجـة، كمـا إذا قامـت البيّنـة على الطلـوع مع عـدم تبيّـن الحـال، وإلّا فـلا وجـه لوجوبـه عليـه؛ لأنّه لـم يفرض وقـوع أكله بعـد الطلوع، كمـا أنّـه لـم يخالف حجـة بـل كانت الحجـة معـه وهي الاسـتصحاب.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٨، ب ٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

وفيـه: أنّ المفـروض في الرواية أنّ من أكل كان يظنّ أنّه يسـخر، أي: يعتقد ذلـك، وقـد تقـدّم أنّ الخبر إنّما يكـون حجـة إذا أحرز كـون المُخبر جـادّاً في إخبـاره ولـو بأصالـة الجـدّ، وأمّا مع اعتقاد كونـه هازلاً وليـس جادّاً فـلا يكون خبره حجـة، ولا تجري فـي حقّه أصالـة الجدّ.

إذن قـول المُخبر فـي الرواية ليس حجة علـى من اعتقد أنّه يسـخر فلا بدّ أن يكـون وجـوب القضـاء عليه مـن جهـة مخالفـة الواقع وتبيُّـن أنّـه أكل بعد الطلـوع كما هـو ظاهر قولـه: «فنظر إلـى الفجر فناداهـم... الخ».

وقد يقرّب الاسـتدلال بهـا ببيان آخر، حاصله: أنّ المسـوّغ للأكل لمن أكل هـو اعتقـاده أنّ المُخبـر يسـخر بإخباره بحيـث لولا ذلـك لاعتمد علـى إخباره وامتنـع مـن الأكل، وهـذا يعني حجيّة خبره في نفسـه.

وفيـه: أنّ هـذا وحـده لا يكفي لإثبـات الحجيّـة التعبّديّة؛ لاحتمـال أن يكون الاعتمـاد على إخباره لـولا هذا الاعتقاد مـن جهة إفادة قوله الاطمئنـان والوثوق، أو مـن بـاب الاحتيـاط كما هو الحـال بالنسـبة إلى من امتنع عن الأكل.

٢ـ صحيحـة الحلبـي قـال: «سـألت أبا عبـد الله عليه السلام عـن الخيـط الأبيض من الخيـط الأسـود؟ فقـال: بيـاض النهـار من سـواد الليـل، قـال: وكان بـلال يؤذّن للنبـي صلى الله عليه وآله، وابـن أمّ مكتـوم وكان أعمـى يـؤذّن بليل، ويـؤذّن بلال حيـن يطلع الفجـر، فقـال النبـي صلى الله عليه وآله: إذا سـمعتم صـوت بـلال فدعـوا الطعـام والشـراب، فقد أصبحتـم»[1]، فإنّهـا دالّـة على وجوب الامتنـاع عـن الأكل والشـرب إذا أذّن بـلال مع أنّه يحتمل فيه الخطأ أو الاشـتباه، فيكون إخباره حجـة بالرغم من ذلك.

وفيـه: احتمـال أن يكـون أمـره صلى الله عليه وآله بتـرك الطعـام إذا أذّن بـلال لأجـل

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١١١، ب ٤٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

إحـرازه ﷺ أنّ بـلال لا يـؤذّن قبل طلـوع الفجر، وحينئـذٍ لا يمكـن التعدّي إلى المـوارد التـي يشـك فـي مطابقـة خبـر الثقـة للواقـع.

٣ـ صحيحة محمد بن مسـلم، عـن أحدهما عليهما السلام قال: «سـألته عن الرجل يـرى فـي ثـوب أخيه دمـاً وهو يصلّـي؟ قـال: لا يؤذنـه حتّـى ينصـرف»[١]، فإنّ النهي عـن إعـلام المصلّي بنجاسـة ثوبـه لا وجـه له لو لـم يكن خبـره حجة؛ لأنّ إخباره وعدمه سـيّان بالنسـبة إلى المصلّي من جهة عـدم ترتّب الأثر على إخبـاره، بخلاف ما إذا كان حجة، فإنّ المصلّي سـوف يرتّـب الأثر على إخباره وهـذا لا يريده الشـارع ولـذا نهى عنه.

وفيـه: أنّ ظاهـر الرواية كـون النهي من جهة إفـادة إخباره الاطمئنـان والعلم لا مـن بـاب الحجيّـة التعبّديّة بقرينـة أنّ المفروض فيهـا أنّ المخبـر يرى الدم فيكـون إخبـاره بالنجاسـة مسـاوقاً لالتفـات المصلّـي وعلمـه بهـا، فـلا تشـمل فرض الشـك.

٤ـ صحيحـة عبد الله بن سـنان، عن أبـي عبد الله عليه السلام قال: «اغتسـل أبي مـن الجنابـة، فقيـل له: قـد أبقيـت لُمعَةً في ظهـرك لم يصبهـا الماء، فقـال له: مـا كان عليك لو سـكتَّ، ثمّ مسـح تلك اللّمعـة بيده»[٢]، فإنّ توبيـخ المُخبر لا وجـه لـه إلّا ثبوت المُخبَر بـه بإخبار الثقـة الواحد.

وفيـه: مـا تقـدّم مـن الجـواب عـن سـابقتها مـن أنّ الإخبـار فـي مثـل هذه الواقعة الحسّـيّة القابلـة للملاحظة يوجـب الاطمئنان والوثوق عـادةً، فلا تدلّ علـى حجيّـة الإخبـار لـو لم يوجـب ذلك.

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٧، ب ٤٧ من أبواب النجاسات، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٧، ب ٤٧ من أبواب النجاسات، ح ٢.

٥ـ صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول: إنّي لم أطأها، فقال: إن وثق به فلا بأس أن يأتيها»[١]، ودلالتها مبنيّةٌ على أنّ المراد بالوثوق الوثوق النوعي لا الشخصي وإلّا دخل في باب الاطمئنان، والقرينة على ذلك هو إضافة الوثاقة إلى المُخبر لا شخصيّ الخبر.

وفيه:

أوّلاً: أنّ المفروض في الرواية أنّ البائع المُخبر صاحب يد، فتدلّ على حجيّة خبره ولا يمكن التعدّي منه إلى غيره.

وثانياً: أنّه موافق للأصول؛ لاستصحاب عدم المس، ولا يمكن التعدّي من الخبر الموافق للاستصحاب إلى الخبر المخالف له، فإنّ الشارع وإن لم يكتف في مورد الرواية بالاستصحاب ولكن قد يكون عدم مخالفة خبر البائع للأصل دخيلاً في التعويل على الخبر.

٦ـ صحيحة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: جُرذ مات في زيت أو سمن أو عسل، فقال: أمّا السمن أو العسل فيؤخذ الجُرذ وما حوله، والزيت يُستصبح به»[٢]، وزاد في التهذيب: «وقال في بيع ذلك الزيت: تبيعه وتبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به».

والاستدلال بحسب رواية التهذيب: أمر البائع بالبيان وإن كان لا يكفي لإثبات الحجيّة ـ لاحتمال أن يكون بملاك خروج البائع عن العهدة ولو لم يتعيّن القبول على المشتري ـ إلّا أنّ الإمام عليه السلام علّل ذلك بقوله: «ليستصبح

(١) وسائل الشيعة ٢١ : ٨٩، ب ٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٤، ب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١.

به»، وهو ظاهر في المفروغيّة عن أنّ المشتري يرتّب الأثر على إخباره، ولا موجب لهذه المفروغيّة سوى حجيّة الخبر.

وفيه: ما تقدّم في سابقه.

٧ـ معتبرة عبد الله بن بكير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه، وهو لا يصلّي فيه، قال: لا يُعلمه، قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يُعيد»[1]، فإنّ الأمر بالإعادة ظاهر في حجيّة الخبر.

وفيه: ما تقدّم.

٨ـ رواية عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ عليه السلام قال: «المؤذّن مؤتمن، والإمام ضامن»[2] بتقريب أنّ الأذان إخبار فعلي بدخول الوقت، فيكون حجة في إثبات الوقت.

وفيه: احتمال أن يكون المقصود المؤذّن الراتب الذي يستند إليه أمر الأذان، فلا يمكن التعدّي إلى غيره.

٩ـ موثقة سماعة قال: «سألته عن رجل تزوّج جارية أو تمتّع بها، فحدّثه رجل ثقة أو غير ثقة، فقال: إنّ هذه امرأتي وليست لي بيّنة، فقال: إن كان ثقة فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه»[3] بتقريب أنّ النهي عن مقاربتها يراد به قبول ما أخبر به، بقرينة مقابلته بقوله: «وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه»، فتكون واضحة الدلالة على حجيّة خبر الثقة.

قد يقال: إنّ مورد الرواية الدعوى والخصومة كما يظهر من قول الرجل:

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٨، ب ٤٧ من أبواب النجاسات، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٥ : ٣٧٨، ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٠ : ٣٠٠، ب ٢٣ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ح ٢.

«وليست لي بيّنة» ولأنّ المرأة تنكر زوجيّة الرجل بطبيعة الحال، والأصل معها لكونها مصدّقة في نفي الزوج، ومعه لا يكون إخبار المدّعي مشمولاً لحجيّة خبر الثقة حتّى لو قلنا بحجيّته؛ لأنّ الحجة في باب القضاء البيّنة بلا إشكال، فلا بدّ أن يكون النهي عن المقاربة احتياطيّاً لأهميّة الفروج.

وفيه: لم يظهر كون مورد الرواية الدعوى والقضاء، فإنّ قول الرجل: «وليست لي بيّنة» لا يعني ولا يستلزم ذلك؛ إذ يصحّ التعبير بذلك عند فقد الدليل المثبت والبرهان الملزم، كما أنّ الرواية لا تشير إلى إنكار الزوجة، وافتراض أنّها تنكر بطبيعة الحال لا يجعلها منكرة بحيث يدخل المورد في باب التداعي.

١٠ـ صحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عمّن يلي صدقة العُشر على من لا بأس به؟ فقال: إن كان ثقة فمره أن يضعها في مواضعها، وإن لم يكن ثقة فخُذها منه وضَعها في مواضعها»[١]، ونحوها رواية شهاب بن عبد ربّه[٢] بتقريب أنّها ظاهرة في أنّ الثقة يمكن الاعتماد عليه في صرف الزكاة في مواضعها لكونه ثقة من هذه الجهة، ويفهم منها أنّ الثقة يمكن الاعتماد عليه فيما هو ثقة فيه، فإن كان ثقة في الإخبار أمكن الاعتماد عليه، أو يقال: إنّ من لوازم الاعتماد عليه في صرف الزكاة أنّه يصدّق إذا أخبر بصرفها في مواضعها وإلّا لا يكون موضع اعتماد.

١١ـ صحيحة البزنطي قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يصيد الطير يساوي دراهم كثيرة، وهو مستوي الجناحين فيُعرف صاحبه

---

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٢٨٠، ب ٣٥ من أبواب المستحقّين للزكاة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٢٨٠، ب ٣٥ من أبواب المستحقّين للزكاة، ح ٤.

أو يجيئه فيطلبه مَن لا يتّهمه، فقال: لا يحلّ له إمساكه يردّه عليه، فقلت: فإن صاد ما هو مالك لجناحيه لا يعرف له طالباً؟ قال: هو له»[١]، ودلالتها مبنيّةٌ على أنّ «من لا يتّهمه» الموثوق به في مقابل عدم وجود علامة على الكذب، فتدلّ على قبول خبر من يوثق به، بل يثبت المطلوب حتّى إذا أريد بعدم الاتّهام عدم وجود علامة على الكذب؛ لأنّ حجيّة خبر من لا قرينة على كذبه يستلزم حجيّة خبر من قامت القرينة على صدقه بطريق أولى.

١٣ـ معتبرة إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يتزوّج المرأة فيدخل بها فيغلق عليها باباً ويرخي عليها ستراً ويزعم أنّه لم يمسّها وتصدّقه هي بذلك، عليها عدّة؟ قال: لا، قلت: فإنّه شيء دون شيء؟ قال: إن أخرج الماء اعتدّت، يعني: إذا كانا مأمونين صُدَّقاً»[٢]، ودلالتها مبنيّةٌ على أنّ قوله: «يعني إذا كانا مأمونين صُدَّقاً» من كلام الإمام عليه السلام فتدلّ على تصديق الثقة المأمون وترتيب الأثر على كلامه، ولذا حكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب العدّة عليها مع أنّ مقتضى روايات الباب عدم تصديقهما[٣]؛ لكونهما متّهمين بالرغم من موافقة نفيهما للاستصحاب، فتحمل على ما إذا لم يكونا مأمونين صُدَّقاً.

بل يمكن أن يقال: إنّه حتّى إذا لم تكن جملة «يعني إذا كانا مأمونين صُدَّقاً» من كلام الإمام عليه السلام لا بدّ من تقييد التصديق فيها بما إذا كانا مأمونين صُدَّقاً؛ لأنّ ذلك هو مقتضى الجمع بين روايات الباب، فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٣ : ٣٨٨، ب ٣٦ من أبواب الصيد، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢١ : ٣٢٥، ب ٥٦ من أبواب المهور، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢١ : ٣٢٤، ب ٥٦ من أبواب المهور، ح ١ وح ٣.

نعـم، ما يثبـت بالرواية تصديق قولـه إذا صدّقته الزوجة مـع كونهما مأمونين صُدَّقاً وإلّا فلا تـدلّ على تصديقه.

١٣ـ صحيحة هشـام بن سـالم، عن أبـي عبد الله عليه السلام ـ فـي حديث ـ قال: «إنّ الوكيـل إذا وُكّل ثـمّ قـام عـن المجلـس فأمـرُهُ مـاضٍ أبـداً، والوكالـة ثابتة حتّـى يبلغـه العزل عـن الوكالة بثقـة يبلغه، أو يشـافهه بالعـزل عـن الوكالة»[١]، وهـي دالّة بوضـوح على قبول خبـر الثقة في العزل عـن الوكالة وأنّـه يقوم مقام العلم بالعـزل الحاصل من المشـافهة.

١٤ـ معتبـرة إسـحاق بـن عمّـار، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام قـال: «سـألته عـن رجـل كانـت لـه عنـدي دنانيـر وكان مريضـاً، فقـال لـي: إن حدث بـي حدث فأعط فلاناً عشـرين دينـاراً وأعط أخي بقيّـة الدنانير، فمات ولم أشـهد موته، فأتانـي رجل مسـلم صـادق، فقـال لي: إنّـه أمرنـي أن أقول لـك: انظـر الدنانير التـي أمرتـك أن تدفعهـا إلـى أخـي فتصـدّق منهـا بعشـرة دنانيـر أقسـمها فـي المسـلمين، ولم يعلم أخوه أنّ عندي شـيئاً، فقال: أرى أن تصدّق منها بعشـرة دنانيـر»[٢]، وهي دالّة على حجيّة خبر المسـلم الصـادق، أي: الثقة؛ لأنّ المراد بـه الصادق في نفسـه وهو يسـاوق الثقة، ومقتضـى إطلاقها حجيّـة خبره وإن لـم يحصل الاطمئنـان والوثوق الشـخصي مـن خبره.

اللّهـم إلّا أن يقـال: بمنع الإطلاق؛ لاحتمال حصول الاطمئنان من خبر المسـلم الصـادق باعتبـار أنّـه أخبر بشـيء خاص جـرى بيـن الموصي والوصـي من دون أن يطّلـع عليـه غيرهما، فيكـون خبره موجباً عـادةً لحصول الاطمئنـان بصدقه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٩ : ١٦٢، ب ٢ من كتاب الوكالة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٩ : ٤٣٣، ب ٩٧ من كتاب الوصايا، ح ١.

١٥ـ صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل صلّى الغداة بليل غرّه من ذلك القمر، ونام حتّى طلعت الشمس فأُخبِر أنّه صلّى بليل، قال: يُعيد صلاته»[١].

وفيه: احتمال أن يكون المُخبر بيّنة.

١٦ـ رواية محمد بن عبد الله القزويني، عن أبيه ـ في حديث ـ قال: «إنّه ـ أي: أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ـ يصلّي الفجر فيعقّب ساعة في دبر صلاته إلى أن تطلع الشمس، ثمّ يسجد سجدة فلا يزال ساجداً حتّى تزول الشمس، وقد وكّل من يترصّد له الزوال»[٢].

وفيه: أنّها مجملة؛ لأنّها حكاية فعل الإمام عليه السلام ويحتمل فيها الاطمئنان.

١٧ـ صحيحة حريز ـ في حديث ـ قال: «فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا بني إنّ الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾[٣]، يقول: يصدّق الله ويصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم»[٤].

وفيه: أنّها لو تمّت دلالتها فهي تدلّ على حجيّة قول المؤمنين لا المؤمن، مضافاً إلى احتمال أن يراد بالتصديق ما ذكره الشيخ في الوسائل من تنزيل المسلم على الصحيح والأحسن؛ لأنّ الإخبار من حيث كونه فعلاً للمكلّف صحيحه ما كان مباحاً وفاسده ما كان نقيضه، فحمل الإخبار على الصادق حمل له على أحسنه، وليس المراد به البناء على مطابقته للواقع وترتيب الأثر عليه.

١٨ـ صحيحة أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته

---

(١) وسائل الشيعة ٤ : ٢٨١، ب ٥٩ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٢٨١، ب ٥٩ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٣) سورة التوبة: ٦١.

(٤) وسائل الشيعة ١٩ : ٨٣، ب ٦ من كتاب الوديعة، ح ١.

وقلت: من أعامل و(عمّن) آخذ وقول من أقبل؟ فقال: العمريّ ثقتي، فما أدّى إليك فعنّي يؤدّي، وما قال لك فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون. قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: العمريّ وابنه ثقتان فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان»[١].

وقد استدلّ بها السيد الأستاذ قدس سره[٢] في المقام ببيان: أنّه يفهم منها تعليل حجيّة أداءه عن الإمام عليه السلام بالوثاقة، والتعليل إشارةٌ إلى كبرى كلّيّة قد تتردّد سعةً وضيقاً بين عدّة كبريات، فالمفروض الاقتصار على أضيق كبرى تشمل المورد ما لم تكن هناك كبرى معهودة عرفاً ومركوزة مناسباتها للصغرى المصرّح بها، وإلّا فهذا الارتكاز بنفسه قرينة على ملء الفراغ بتقدير تلك الكبرى المعهودة ولو كانت أوسع من مقدار الحاجة في اقتناص النتيجة المذكورة من النص، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ الحاجة من اقتناص النتيجة بحسب المورد لا تكون إلى أكثر من تقدير حجيّة خبر الثقة في الأحكام كبرى في القياس، ولكن حيث إنّ حجيّة خبر الثقة بنحو أوسع مركوزة فينصرف ملء الفراغ إليها حفظاً لمناسبات الصغرى والكبرى المركوزة في الذهن العرفي، وتلك الكبرى الأوسع هي حجيّة خبر الثقة مطلقاً.

وفيه: أنّ أصل دلالة الرواية على حجيّة خبر الثقة في الأحكام ليست واضحة؛ لاحتمال أن تكون ناظرة إلى الإرجاع إلى خبر الثقة في مقام نقل أوامر الإمام عليه السلام الخاصة المرتبطة بتنظيم أمور الشيعة في بداية زمان الغيبة؛

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٨، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣ : ١٠٤.

لوجود الحاجة إلى نصب وسائط لنقل تعليماته وتوجيهاته إلى المؤمنين تمهيداً لحصول الغيبة، وليست ناظرة إلى الإرجاع إليه في مقام نقل الرواية حتّى يجري فيها ما ذكر.

ويؤيّد ذلك أمور:

منها: الأمر بالإطاعة بعد الأمر بالسماع، فإنّه يناسب ما احتملناه لا الإرجاع في الإخبار والرواية، كما لا يخفى.

ومنها: أنّ المخاطب في فقرات الاستدلال هو «أحمد بن إسحاق الأشعري القمي»، وهو لجلالته وكونه من العلماء ومن أصحاب الكتب لا يحتمل في حقّه أن يخفى عليه مسألة حجيّة خبر الثقة في الأحكام حتّى يتحيّر فيمن يأخذ عنه وقول من يقبل.

ومنها: نفس إحالة «أحمد بن إسحاق» وهو من عرفت على «العمري» الذي هو أقلّ شأناً منه من الناحية العلميّة ـ كما يظهر من ترجمتهما ـ قرينة على أنّ الإحالة ليست ناظرة إلى مسألة الرواية ونقل الأحكام بل إلى مسألة نقل تلك الأوامر الخاصة.

وعليه إذا فهمنا التعليل في قوله عليه السلام: «فإنّهما الثقتان المأمونان» أمكن التعدّي إلى غير العمري وابنه، ويكون مورد الرواية ـ وهو نقل تعليمات وتوجيهات الإمام عليه السلام المرتبطة بتنظيم أمور الشيعة في ذلك الوقت ـ هو القدر المتيقّن من الرواية حتّى إذا استظهرنا شمولها لنقل الأحكام الشرعيّة، ومن الواضح أنّ مورد الرواية يدخل في نقل الموضوعات لا نقل الأحكام، فتدلّ على حجيّة خبر الواحد في نقل الموضوعات.

لكن يمكن أن يقال: إنّه لا قرينة على تخصيص الحديث بذلك بل هو

بإطلاقه يشمله ويشمل نقل الأحكام الشرعيّة في المسائل الابتلائيّة التي لم يصل إليه حكمها وغيرها.

وفيه: أنّ قول أحمد بن إسحاق لأبي الحسن الهادي عليه السلام: «من أعامل وعمّن آخذ وقول من أقبل؟» وكذا قوله لأبي محمد العسكري عليه السلام يأبى عن ذلك؛ لظهوره في السؤال عمّن يتعامل معه، أي: عن الواسطة بينه وبين الإمام عليه السلام، وأيضاً عمّن يكون قوله حجة حتّى يأخذ به، ومن الواضح أنّ كون الرواية ناظرة إلى نقل الأحكام أو كونها شاملة لها يستلزم كون أحمد بن إسحاق جاهلاً بمسألة حجيّة خبر الثقة في نقل الأحكام، وهو بعيد.

نعم، التعدّي إلى سائر الموضوعات مشكل؛ لأنّ التوجيهات والتعليمات التي تصدر من الإمام عليه السلام هي أشبه بالأحكام الشرعيّة منها بالموضوعات الخارجيّة، ومنه يظهر أنّ الرواية تشمل نقل الأحكام سواء كانت الأحكام المنقولة ولائيّة وتوجيهيّة أو كانت أحكام شرعيّة تكليفيّة، بل لعلّ التعدّي إلى غير العمري وابنه أشكل، لوضوح أنّ منصب السفارة لا يكفي فيه مجرّد الأمانة والوثاقة، بل يحتاج إلى نصب خاص من الإمام عليه السلام، مع أنّ مقتضى عموم التعليل التعدّي إلى كلّ ثقة مأمون.

وقد ظهر من مجموع ما تقدّم: تماميّة بعض الروايات المستدلّ بها على حجيّة خبر الثقة في الموضوعات، وهي: «الرواية التاسعة، والعاشرة، والحادية عشر، والثالثة عشر»، وحيث إنّ الأدلّة القطعيّة ـ مثل سيرة المتشرعة ـ وصحيحة أحمد بن إسحاق قد دلّت على حجيّة خبر الواحد في الأحكام، وبما أنّ الأخبار الأربعة المشار إليها مفادها حجيّة خبر الواحد في الموضوعات، فتكون حجة في مفادها والتي هي حكم شرعي، فيثبت حجيّة خبر الواحد في الموضوعات.

إلّا أنّ الاحتياط في الغروب إلزامي وفي الطلوع استحبابي نظراً للاستصحاب (١).

التاسع: إدخال الماء في الفم للتبرّد بمضمضة أو غيرها فسبقه ودخل الجوف فإنّه يقضي ولا كفارة عليه، وكذا لو أدخله عبثاً فسبقه، وأمّا لو نسي فابتلعه فلا قضاء عليه أيضاً وإن كان أحوط، ولا يلحق بالماء غيره على الأقوى وإن كان عبثاً، كما لا يلحق بالإدخال في الفم الإدخال في الأنف للاستنشاق أو غيره وإن كان أحوط في الأمرين(٢).

---

(١) صرّح المصنف بأنّ هذا الاحتياط وجوبي من طرف الغروب واستحبابي من طرف الطلوع وأنّ ذلك من جهة الاستصحاب، وهذا معناه أنّ الاحتياط من ناحية خبر الثقة استحبابي حتّى إذا شهد بالغروب.

نعم، يكون وجوبيّاً من جهة الاستصحاب، ولذا اختلف الغروب عن الطلوع من هذه الجهة.

ولعلّ الوجه فيه كون الشك في الحجيّة يساوق القطع بعدمها، وإلّا فمقتضى القاعدة كون الاحتياط وجوبيّاً حتّى من طرف الطلوع.

إدخال الماء في الفم للتبرّد

(٢) لا ينبغي الإشكال في جواز المضمضة للصائم في الوضوء حتّى لو كان عبثاً وليس لغرض، ويدلّ عليه الأصل وبعض الأخبار مثل مرسلة حمّاد، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الصائم يتمضمض ويستنشق؟

قال: نعم، ولكن لا يبالغ»[١]، ورواية قُرب الإسناد قال: قال عليه السلام: «لا بأس بأن يستاك الصائم بالسواك الرطب في أوّل النهار وآخره، فقيل لعلي عليه السلام: في رطوبة السواك، فقال: المضمضة بالماء أرطب منه، فقال عليه السلام: فإن قال قائل: لا بدّ من المضمضة لسنّة الوضوء، قيل له: فإنّه لا بدّ من السواك للسنّة التي جاء بها جبرئيل»[٢]، وغيرهما.

نعم، في رواية الريّان بن الصلت، عن يونس ورد: «والأفضل للصائم أن لا يتمضمض»[٣]، وفي موثقة عمّار ورد أنّه: «قد أساء»[٤]، وفي الرضوي التحذير من إدخال الماء في الفم للتلذّذ في غير وضوء[٥].

وليس في الأولى دلالة على الحرمة بل ولا على الكراهة، كما لا يخفى.

نعم، الثانية تدلّ على الكراهة، ومن هنا قد تجعل منافية لما دلّ على استحباب المضمضة في الوضوء للصائم وغيره.

ويمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «قد أساء» راجع إلى المضمضة الثالثة المسبوقة بدخول الماء في حلقه في المرّتين الأولى والثانية، فتدلّ على كراهة خصوص الثالثة مع الشرط المذكور.

وأمّا الرضوي فهو يدلّ على كراهة إدخال الماء في الفم للتلذّذ في غير الوضوء، فلا يشمل المقام.

وعلى كلّ حال، الظاهر أنّه لا إشكال في جواز المضمضة في الوضوء

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٧١، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٦، ب ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٧١، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٢، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٥) مستدرك الوسائل ٧ : ٣٣٣، ب ١٤، ح ٣.

للصائـم بل في استحبابها عدا ما استثنيناه، وأمّـا المضمضة فـي غير الوضوء للصائـم فـلا دليـل على حرمتها بـلا إشكال. نعـم، قـد يستفاد مـن بعـض الروايـات غيـر التامّـة سـنداً الكراهة.

والكلام يقع في الفروع التي أشير إليها في المتن:

الفـرع الأوّل: إذا أدخـل المـاء فـي الفـم للتبـرّد بمضمضـة أو غيرهـا فسـبقه ودخـل الجـوف، فمـاذا يجـب عليـه؟

قيـل: إنّ المشـهور ذهـب إلى وجـوب القضـاء دون الكفارة بـل ادّعى عليه الإجمـاع جماعة[1] ولـم يعرف مخالـف في ذلك.

ولا إشـكال فـي أنّ مقتضـى أصالة البـراءة ومقتضى اعتبـار العمـد والاختيار فـي البطـلان البنـاءُ على صحّـة الصوم وعـدم وجوب القضـاء في المقـام؛ لأنّ المفـروض دخـول المـاء إلـى الجوف بـلا اختيـار ولا تعمّـد، ومن هنـا يكون ما ذهـب إليـه المشـهور مخالفاً لمقتضـى القاعدة، واسـتدلّ لـه بأمور:

الأوّل: موثقـة سـماعة قـال: «سـألته عـن رجـل عبـث بالمـاء يتمضمض به مـن عطـش فدخـل حلقـه، قـال: عليـه قضـاؤه، وإن كان في وضـوء فلا بأس بـه»[2].

الثانـي: صحيحـة حمّـاد، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام: «فـي الصائـم يتوضـأ للصـلاة فيدخـل المـاء حلقـه، فقـال: إن كان وضـوؤه لصـلاة فريضـة فليـس عليـه شـيء، وإن كان وضوؤه لصلاة نافلـة فعليه القضـاء»[3]، ونحوه صحيحة

---

(١) تذكرة الفقهاء ٦ : ٧٩ / منتهى المطلب ٩ : ١٦٥ / غاية المراد ١ : ٣٠٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٧١، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٠، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

الحلبي في التهذيب[١]، بضميمة الأولويّة، أي: أولويّة المقام في وجوب القضاء في المضمضة في وضوء صلاة النافلة باعتبار أنّ المضمضة لوضوء صلاة النافلة إذا كانت توجب القضاء فالمضمضة للتبرّد ونحوه أولى، وهو يتوقف على الالتزام بوجوب القضاء في النافلة، وسيأتي التعرّض له وعلى تماميّة الأولويّة.

ثمّ إنّ صاحب المعالم في منتقى الجمان[٢] احتمل سقوط «عن الحلبي» في نقل الكافي وأنّ الرواية واحدة نُقلت بطريقين، فراجع.

الثالث: رواية الريّان بن الصلت، عن يونس قال: «الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء، وإن تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فليس عليه شيء وقد تمّ صومه، وإن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة، والأفضل للصائم أن لا يتمضمض»[٣] بناءً على إرادة المقابلة بين المضمضة في وضوء الصلاة وبين المضمضة في غيره، فإنّ الثاني يشمل المقام فيشمله حكمه، لكنّها غير تامّة سنداً بسهل بن زياد، مع احتمال كونها من فتاوى يونس.

وقد **يقال:** إنّ ما تقدّم معارض بأمرين:

الأوّل: عموم ما دلّ على عدم وجوب شيء بفعل المفطر سهواً، أي: بلا اختيار وعمد.

وفيه: أنّ هذه الأخبار أخص مطلقاً من العموم المذكور؛ لاختصاصها

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٣٢٤، ح ٩٩٩.

(٢) منتقى الجمان ٢ : ٥٠٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٧١، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

بدخول الماء سهواً حين المضمضة به من عطش في حين أنّ العموم يشمله وغيره من سائر المفطرات، والوجه في الاختصاص ظهور الرواية في أنّ دخول الماء للحلق كان صدفةً وبلا اختيار، ولذا حكمت بعدم القضاء إذا كان ذلك في الوضوء، ولا وجه لذلك مع العمد والاختيار. وعليه تُقدَّم هذه الأخبار لكونها أخص مطلقاً.

الثاني: موثقة عمّار الساباطي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم، قال: ليس عليه شيء إذا لم يتعمّد ذلك، قلت: فإن تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء؟ قال: ليس عليه شيء، قلت: فإن تمضمض الثالثة قال: فقال: قد أساء، ليس عليه شيء ولا قضاء»[1] لأنّها تدلّ على عدم القضاء في مطلق المضمضة للوضوء وغيره.

وفيه: أنّ تلك الأخبار أخص من الموثقة؛ لأنّها تدلّ على وجوب القضاء في مورد خاص، مثلاً موثقة سماعة تدلّ عليه في المضمضة عبثاً للتبرّد، وصحيحة حمّاد تدلّ عليه في المضمضة في وضوء صلاة النافلة وبالأولويّة تدلّ عليه في المقام، فتحمل موثقة عمّار على ما إذا كانت المضمضة للوضوء مطلقاً أو لوضوء الفريضة خاصة.

بل يمكن أن يقال: إنّ موثقة عمّار غير شاملة أصلاً لمحل الكلام؛ لانصرافها إلى إرادة المضمضة للطهارة بقرينة التثليث المعهود فيها وتعريض الثانية والثالثة في كلام السائل.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٧٢، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

ويجاب عليه: بأنّ ما ذكر لا يتمّ في الجملة الأولى في موثقة عمّار حتّى إذا سلّمنا تماميّته في سائر الجمل؛ وذلك لأنّها مطلقة تشمل المضمضة للوضوء ولغيره، وليس فيها إشعار بإرادة خصوص المضمضة للطهارة، كما هو ظاهر جواب الإمام عليه السلام بأنّه: «ليس عليه شيء» من غير استفصال، ودلالة السؤال الثاني أو الثالث على أنّ مورد السؤال هو المضمضة للطهارة لا يقتضي قصر الجواب الواقع قبله على خصوص ذلك المورد؛ إذ لو كان له مدخليّة في الحكم لكان مقتضاها الاستفصال عنه قبل الجواب.

ودعوى: أنّ وجود قرينة على اختصاص السؤال الثاني والثالث بالمورد الخاص إن لم يكن قرينة على الاختصاص في السؤال الأوّل أيضاً فلا أقلّ من كونه مانعاً من إطلاقه.

مدفوعةٌ: بأنّ هذا إذا تمّ فهو لا يعني ظهور السؤال الأوّل في الاختصاص حين سماعه قبل السؤال الثاني أو إجماله، بل السؤال الأوّل حينما طُرح لم يكن فيه ما يوجب الاختصاص، ويفهم من ترك الاستفصال في الجواب شمول الحكم بعدم القضاء لغير المورد الخاص كما لو نُقل وحده.

والحاصل: أنّ الاختصاص في السؤال الثاني والثالث إذا كان قرينة على الاختصاص في السؤال الأوّل فهو إنّما يكون كذلك من حين إلقاء السؤال الثاني، فيفهم أنّ مراد المتكلّم بالسؤال الأوّل المورد الخاص، وأمّا قبل ذلك فلا يفهم منه الاختصاص، وجواب الإمام عليه السلام كان على طبق ذلك.

وعليه فالظاهر إطلاق الرواية، ويتعيّن الجواب عن إشكال المعارضة بالتقييد كما عرفت، وهو أولى من حمل روايات الباب على الاستحباب كما قيل؛ لأنّ التصرّف في الموضوع بالتقييد أولى بنظر العرف من التصرّف

في الحكم بحمله على خلاف ظاهره، ولذا لا إشكال عرفاً في التقييد في مثل «أكرم الفقيه» و«لا يجب إكرام العلماء» ولا يصار إلى حمل الأولى على الاستحباب.

وعلى كلّ حال، فلا ينبغي الإشكال في وجوب القضاء في فرض المسألة.

الفرع الثاني: ذهب المشهور إلى عدم الكفارة في المقام[١]، واستدلّ له بالأصل ـ بعد وضوح عدم جواز الرجوع إلى عمومات الكفارة؛ لاختصاصها بصورة العمد والاختيار فلا تشمل المقام ـ وباقتصار نصوص الباب على القضاء، فإنّه لا يخلو من دلالة على عدم الكفارة، خلافاً للشيخ في التهذيب[٢] مستدلّاً على ذلك برواية سليمان بن حفص المروزي قال: «سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمّداً أو شمّ رائحة غليظة أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين، فإنّ ذلك مفطر مثل الأكل والشرب والنكاح»[٣].

وفيه: أنّ الرواية غير تامّة سنداً؛ لعدم ثبوت وثاقة المروزي بل لا يبعد الإعراض عنها من المشهور، مع أنّ ظاهرها لزوم الكفارة بتعمّد المضمضة وإن لم يدخل الماء إلى الجوف، وهذا مخالف للإجماع، وقد تقدّم الحديث عنها في مفطريّة الغبار الغليظ، فراجع.

الفرع الثالث: إذا أدخل الماء في فمه عبثاً فسبقه.

ذهب جماعة إلى أنّه من موارد وجوب القضاء دون الكفارة، منهم

---

(١) تذكرة الفقهاء ٦ : ٧٩ / منتهى المطلب ٩ : ١٦٥ / غاية المراد ١ : ٣٠٧.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ٢١٤، ح ٦٢١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٩، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

صاحب الجواهر والماتن وغيرهما[١]، خلافاً لجماعة منهم المحقّق في الشرائع[٢] وغيره.

ويستدلّ للأوّل بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: ما دلّ على وجوب القضاء في المضمضة لصلاة النافلة إذا سبقه ودخل الجوف، مثل صحيحة حمّاد المتقدّمة، فإنّه يدلّ على وجوب القضاء في المقام بطريق أولى.

الوجه الثاني: إطلاق قوله عليه السلام في رواية الريّان، عن يونس: «وإن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة»؛ لصراحتها في ثبوت القضاء في المضمضة لغير الطهارة مطلقاً بل في المضمضة لغير الطهارة لصلاة الفريضة.

الوجه الثالث: إطلاق مفهوم قوله عليه السلام في موثق سماعة: «وإن كان في وضوء فلا بأس به»، فإنّ مفهومه: «إن لم يكن في وضوء ففيه بأس» مطلق يشمل المقام.

الوجه الرابع: إلحاق المقام بالمضمضة من العطش الذي يجب فيه القضاء على ما تقدّم بل يثبت فيه الحكم بالأولويّة.

الوجه الخامس: ما قد يظهر من السيد الخوئي قدس سره[٣] من أنّ صدر موثقة سماعة يدلّ على وجوب القضاء في المقام؛ لأنّ مورده مطلق العبث في مقابل الوضوء الذي هو بداعي امتثال الأمر الإلهي سواء كان لغرض أو لا.

---

(١) جواهر الكلام ١٦ : ٢٩٠ / مسالك الأفهام ٢ : ٣٣.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٧٤.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٤١.

هذا أهم ما يستدلّ به على القضاء في المقام.

ويلاحظ عليه:

أمّا الوجه الخامس فلأنّ الظاهر من صدرها أنّ موضوع وجوب القضاء هو العبث الخاص، أي: العبث بالماء يتمضمض به من عطش لا مطلق العبث ولو بلا غرض الذي هو محل الكلام.

وأمّا الوجه الرابع فلاحتمال الفرق باعتبار أنّ العطش له مدخليّة في جذب الماء إلى الجوف فيكون فعل المضمضة معه أقرب إلى العمد من فعلها للعبث الذي يكون احتمال سبق الماء فيه إلى الجوف أبعد، فتأمّل.

وأمّا الوجه الثالث فقد يقال: إنّ هذه الجملة لا مفهوم لها فلا تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وإنّما هي في مقام الاستدراك ممّا ذكر في الجملة الأولى الدالّة على وجوب القضاء إذا تمضمض للتبرّد ودخل الماء إلى جوفه؛ لأنّ ذلك قد يوجب توهّم أنّ دخول الماء إلى الجوف قهراً يوجب القضاء في باقي الموارد ـ ومنها ما إذا كانت للوضوء ـ كما أوجبه في التمضمض للتبرّد، فأراد الإمام عليه السلام بهذه الجملة دفع هذا التوهّم وأنّ الوضوء له حساب خاص ولا يجب فيه القضاء.

وعليه فلا دلالة لهذه الجملة إلّا على عدم القضاء في المضمضة للوضوء، ولا تدلّ على انحصار نص القضاء بذلك حتّى تدلّ على وجوب القضاء في غيره ومنه محل الكلام، بل يكون ذلك مسكوتاً عنه في الرواية، وهذا نظير ما إذا سأل شخص فقال: «جاري مخالف هل يجوز دفع الزكاة إليه» فقيل في جوابه: «نعم، وإذا كان ناصبيّاً فلا تدفع إليه»، فإنّه لا يفهم من الجملة الشرطيّة جواز الدفع إلى كلّ من لا يكون ناصبيّاً وإن كان خارجيّاً؛ لأنّ

الجملة سيقت لغرض دفع توهّم إلغاء شرطيّة الإيمان ورفع اليد عنه وجواز الدفع إلى الجميع حتّى الناصبي، فهي بمنزلة الاستدراك وليس لها ظهور في الانتفاء عند الانتفاء.

والحاصل: أنّ الموثقة إذا كانت تدلّ على المفهوم والانحصار فمفهومها الانحصار الإضافي، أي: انحصار إسقاط القضاء في المضمضة للوضوء بالإضافة إلى المضمضة للتبرّد لا مطلقاً حتّى بالإضافة إلى المضمضة عبثاً الذي هو محل الكلام، فهي ـ على تقدير أن يكون لها مفهوم ـ تدلّ على القضاء في المضمضة للتبرّد لا في محل الكلام.

وقد يناقش في هذا الوجه أيضاً بما حاصله: أنّ من المحتمل أن يراد من الشرط في قوله: «وإن كان في وضوء... الخ» غير مضمضة العطش، فيكون المعنى: «وإن كان في مضمضة أخرى غير مضمضة العطش فلا بأس به»، فتدلّ حينئذٍ بمنطوقها على عدم القضاء في المقام وبمفهومها ـ إن كان لها مفهوم ـ على القضاء في مضمضة العطش، وهو ما صرّح به في صدر الموثقة.

وفيه: أنّ ما ذكر إنّما يكون محتملاً إذا فرض صدور كلتا الجملتين من الإمام عليه السلام فيقال: إنّ الشرطيّة الثانية تصريح بمفهوم الأولى، كما إذا قال: «إن كان في مضمضة العطش فعليه القضاء، وإن كان في مضمضة الوضوء فلا بأس».

وأمّا إذا فرض كون الجملة الأولى مجرّد جواب عن سؤال ثمّ ذكر الإمام عليه السلام جملة أخرى فلا مجال لهذا الاحتمال.

وأمّا الوجه الثاني فلأنّ الخبر مقطوع يحتمل أن يكون رأياً ليونس لا

مضمر حتّى يقال: إنّ يونس لا ينقل عن غير الإمام عليه السلام، مضافاً إلى وجود سهل في سنده.

وأمّا الوجه الأوّل فالظاهر أنّه تام باعتبار أنّ المستفاد من صحيحة حمّاد الدالّة على عدم القضاء في مضمضة وضوء الفريضة وثبوته في مضمضة وضوء النافلة أنّ ثبوته في الثاني إنّما هو لكون الوضوء مستحباً وغير واصل إلى درجة الإلزام كما في وضوء الفريضة، فإذا كان الوضوء المستحب ثبت فيه القضاء ـ لأنّه لم يصل إلى درجة الإلزام وإن كان مأموراً به وعبادةً ـ فثبوته في المقام من باب أولى.

ومنه يتبيّن أنّ عمدة ما يستدلّ به على وجوب القضاء في المقام هو الأولويّة العرفيّة، كما عرفت.

وأمّا ما استدلّ به على عدم وجوب القضاء فوجوه:

الأوّل: الأصل.

الثاني: القاعدة الثانويّة الدالّة على اشتراط العمد والاختيار في المفطريّة، فلا مفطريّة مع عدمهما كما في المقام.

الثالث: إطلاق قوله عليه السلام: «ليس عليه شيء» في جواب السؤال الأوّل من موثقة عمّار المتقدّمة، وقد عرفت دفع ما قيل في اختصاصها بمضمضة الطهارة، وعرفت تماميّة الإطلاق في الجملة الأولى من جهة ترك الاستفصال في مقام الجواب.

وهذه الأدلّة يتعيّن رفع اليد عنها إذا دلّ الدليل على وجوب القضاء لتقدّمه عليها.

أمّا الأصل فواضح.

وأمّا القاعدة فلأنّه أخص منها وكذلك الإطلاق، كما هو الحال في مضمضة رفع العطش.

وقد عرفت تماميّة الدليل على وجوب القضاء وهو الأولويّة العرفيّة بلحاظ صحيحة حمّاد بناءً على العمل بها، كما سيأتي.

فإن قلت: تقدّم منع تقييد إطلاق الجملة الأولى بالقرائن المذكورة في الجملة الثانية والثالثة من الموثقة، فكيف جاز تقييدها في المقام؟

قلت: ما ذكرناه تقييد بلحاظ الحكم من قبل نفس الإمام عليه السلام بدليل منفصل وهو متعارف جدّاً، وأمّا ما تقدّم فالمدّعى هو تقييد الحكم في الجملة الأولى من قبل نفس السائل؛ لأنّ القرائن مذكورة في كلامه ويدّعى أنّها قرائن على اختصاص الحكم المطلق في الجملة الأولى بمضمضة الطهارة، وهذا لا نوافق عليه؛ إذ لا وجه لرفع اليد عن إطلاق الحكم في الجملة الأولى لمجرّد أنّ المتكلّم نصب قرينة بعد ذلك على أنّ مراده من المضمضة فيها مضمضة الوضوء.

وعليه فالصحيح ما ذهب إليه الماتن قدس سره من وجوب القضاء.

الفرع الرابع: ما إذا وصل الماء إلى الجوف سهواً بأن تمضمض ثمّ نسي صومه أو نسي وجود الماء في فيه فابتلعه، والمعروف عدم وجوب القضاء من دون فرق بين أنواع المضمضة حتّى مضمضة رفع العطش التي تقدّم وجوب القضاء فيها إذا دخل إلى الجوف قهراً.

والوجه في ذلك: ما دلّ على عدم المفطريّة وعدم القضاء بتناول المفطر نسياناً ـ على ما تقدّم ـ بعد وضوح عدم تناول نصوص الباب؛ لاختصاصها

بما إذا كان دخول الماء صدفةً وبلا اختيار، فلا تشمل ما إذا تعمّد ابتلاعه ولو نسياناً.

والحاصل: أنّ الحكم بوجوب القضاء في نصوص الباب على خلاف القاعدة الثانويّة كما عرفت، فلا بدّ من الاقتصار على ما تدلّ عليه وهو الدخول القهري في بعض الموارد ولا يشمل الدخول عن نسيان.

نعم، ذهب المحقّق في المعتبر(١) إلى وجوب القضاء في السهو كما في الدخول القهري، وليس له وجه واضح وإن كان الاحتياط في محلّه كما في المتن.

الفرع الخامس: في إلحاق غير الماء بالماء فيما يحكم فيه بوجوب القضاء كما إذا كان عبثاً، فإذا أدخل قطعةً من الخبز إلى فمه عبثاً فدخلت جوفه قهراً أو أدخل مائعاً آخر غير الماء لغرض التبرّد فسبقه ودخل إلى جوفه، فهل يلحق بالماء في وجوب القضاء أو لا؟

ذهب المحقّق في الشرائع(٢) إلى عدم الوجوب فيما إذا طرح في فمه خرزاً أو غيره لغرض صحيح فسبقه إلى حلقه وكذا لو فعل ذلك عبثاً، ووافقه على ذلك جملة من شرّاح الشرائع، كصاحب الجواهر والمحقّق الهمداني وغيرهما(٣)، وحكي عن العلاّمة في القواعد أنّه استشكل في الوجوب(٤)، وعن السيد في الانتصار، والعلّامة في القواعد، وولده في الإيضاح، والشهيد

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٦٣.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٧٤.

(٣) جواهر الكلام ١٦ : ٢٩٠ / مصباح الفقيه ١٤ : ٥٣٦.

(٤) إيضاح الفوائد ١ : ٢٢٧.

في الدروس القول بالوجوب وإلحاق غير الماء به[١] على تشكيك في صحّة النسبة.

ولا يخفى أنّ نصوص الباب قاصرة عن الشمول لغير الماء لا من جهة الانصراف، بل لأنّ موردها الماء وهي تصرّح فيه كما في صحيحة حمّاد والحلبي خصوصاً إذا كان مثل الخرز ونحوه، كيف؟ وقد صرّح في نصوص الباب بالماء مع ما عرفت من أنّ مقتضى القاعدة الثانويّة عدم القضاء وأنّه لا يُخرِج عنها إلّا بدليل وهو مفقود في المقام.

نعم، قد يدّعى إلغاء خصوصيّة المضمضة فيتعدّى إلى مطلق إدخال شيء في الفم وإلغاء خصوصيّة الماء فيتعدّى إلى المضمضة بغيره، ولا وجه لذلك إلّا تنقيح المناط بدعوى أنّ ملاك وجوب القضاء هو دخول الشيء إلى الجوف قهراً بعد إدخاله في الفم عمداً، وهذا لا يختص بالمضمضة بالماء.

وفيه: أنّ هذا هو القياس المنهيّ عنه؛ لعدم معرفة ملاك الحكم وعلّته.

فالصحيح في المقام عدم وجوب القضاء كما في المتن وإن كان الاحتياط في محلّه.

الفرع السادس: في إلحاق الاستنشاق بالمضمضة، ويقع الكلام تارةً في الاستنشاق في غير الوضوء كما إذا كان للتبرّد أو عبثاً، وأخرى في الاستنشاق في الوضوء، ونحن نتكلّم عن كلا القسمين وإن كان الكلام في الثاني ينبغي أن يكون في المسألة رقم (٣) الآتية.

---

(١) الانتصار : ١٨٧ / قواعد الأحكام ١ : ٣٧٤ / إيضاح الفوائد ١ : ٢٣٧ / الدروس ١ : ٢٨٤.

أمّا القسـم الأوّل: فالكلام يقع في أنّ الاستنشـاق في غيـر الوضوء هل يلحق بالمضمضـة فـي غيـر الوضـوء فـي وجـوب القضـاء حيث عرفـت قيـام الدليل علـى وجوب القضاء فيهـا كما إذا كانـت للتبـرّد أو عبثاً أو لا؟

أقـول: عرفت أنّ عمـدة أدلّة وجوب القضـاء في مضمضة غيـر الوضوء هي موثقـة سـماعة ورواية الريّان بـن الصلت بناءً علـى أن يكون مفادهـا التفصيل بيـن المضمضـة فـي وضـوء الصـلاة فـلا يجـب القضـاء وبيـن المضمضـة في غيـره فيجب، وكـذا الأولويّـة العرفيّة المسـتفادة من صحيحـة الحلبي.

أمّـا الموثقـة فالمذكور فيهـا «المضمضة من عطش» ولا مجـال للتعدّي إلى الاستنشـاق؛ لأنّـه لا يكـون عن عطش بـل لا يتصوّر فيـه ذلك، ومع قطع النظر عـن ذلـك فالتعـدّي مـن المضمضـة إلـى الاستنشـاق يحتـاج إلـى جـزم بعدم الخصوصيّـة أو اسـتظهار ذلك من الدليل أو تنقيح المناط، وكلّ ذلك لا سـبيل إليـه كمـا لا يخفـى علـى مـن لاحـظ نصـوص البـاب، مثـل صحيحـة الحلبـي وروايـة الريّـان حيـث فرّقتـا بيـن مضمضـة صـلاة الفريضـة وبين مضمضـة صلاة النافلـة أو بيـن مضمضة الوضوء وبين مضمضـة غيره مع كـون كلٍّ منهما مضمضة.

ومـن الواضح أنّ هـذا التفريق بيـن أنواع المضمضـة يمنع مـن التعدّي إلى غيـر المضمضة اسـتناداً إلـى ما ذكر.

وأمّـا روايـة الريّـان فالمذكـور فيهـا «المضمضـة» ولا مجـال للتعـدّي إلـى الاستنشـاق كمـا عرفـت، خصوصـاً أنّ نفـس الروايـة تفـرّق بيـن نوعيـن مـن المضمضـة وتحكم بعدم الوجوب في أحدهما، مضافاً إلى الإشـكال السـندي.

وأمّـا الأولويّة فقد عرفـت أنّها مبنيّة على أنّ المسـتفاد من صحيحة الحلبي أنّ وجـوب الإعـادة فـي مضمضـة وضـوء النافلة وعـدم الوجوب فـي مضمضة

وضـوء الفريضـة إنّما هـو لمراعـاة الأهميّة، وأنّ عـدم الوجوب فـي الأوّل لكونه غير بالغ درجـة الأهميّة فـي الثاني.

فيقـال: إنّ المضمضـة للتبـرّد أو عبثـاً أولـى بالوجـوب بلحاظ هـذه النكتة، ومـن الواضح أنّ ذلـك لا يوجب التعـدّي بالأولويّة إلى الاستنشـاق بل لـولا النكتة المذكـورة لمـا أمكن التعـدّي إلى غيـر مضمضة وضـوء النافلـة وإن كان مضمضة.

وعليه فالصحيح عدم إلحاق الاستنشاق بالمضمضة في غير الوضوء.

وأمّـا القسـم الثانـي: فقـد ذهب الأكثـر ـ على مـا قيـل ـ إلى عـدم الإلحـاق خلافـاً لجماعـة منهم الشـهيد فـي الدروس وغيـره[1].

أقـول: عرفـت أنّ الـكلام فـي إلحـاق الاستنشـاق الوضوئـي بالمضمضـة الوضوئيّـة فـي وجـوب القضاء، وهـذا يتوقـف على القـول بوجـوب القضاء في المضمضـة الوضوئيّـة كمـا هـو واضح، وسـيأتي أنّ ذلـك إنّما يكـون في وضوء صـلاة النافلـة دون وضـوء صـلاة الفريضـة؛ لعـدم وجـوب القضـاء فيـه بـلا إشـكال ولا خـلاف، كمـا سـيأتي.

وبنـاءً علـى ذلـك يقـال: بـأنّ الاستنشـاق في وضـوء صـلاة النافلـة ملحق بالمضمضـة فـي وضـوء صلاتهـا فـي وجـوب القضـاء إذا سـبقه المـاء فدخـل جوفه.

ويستدلّ عليه بأمرين:

الأمـر الأوّل: التعـدّي بإلغـاء خصوصيّـة المضمضـة بدعـوى أنّ المنـاط في

(١) الدروس ١ : ٢٧٤ / مستند الشيعة ١٠ : ٢٧٥.

الوجوب هو دخول الماء إلى الجوف قهراً بعد تعمّد مقدماته كإدخاله إلى الفم أو الأنف، وهذا المناط متحقّق في الاستنشاق.

وفيه: ما تقدّم، وقد أشار العلّامة في المنتهى[1] إلى أنّه قياس لا نقول به.

الأمر الثاني: إطلاق صحيحة الحلبي؛ لأنّ المذكور في السؤال وضوء الصلاة، ومن الواضح أنّ الاستنشاق كالمضمضة من مستحبات الوضوء فتكون مطلقة وشاملة لكلٍّ منهما، وتدلّ على أنّ دخول الماء إلى الجوف قهراً إذا كان في وضوء صلاة النافلة يوجب القضاء سواء كان ذلك بالمضمضة أو الاستنشاق.

وقد يناقش فيه:

أوّلاً: بإعراض المشهور عن هذه الصحيحة لذهابهم إلى عدم التفريق بين وضوء الفريضة ووضوء النافلة في عدم وجوب القضاء خلافاً لصريح هذه الصحيحة.

وفيه: أنّ الظاهر عدم تحقّق صغرى الإعراض كما نبّه عليه جماعة من المحقّقين، ونقلوا القول بالتفصيل عن جماعة من الفقهاء، فراجع.

وثانياً: بانصرافها إلى المضمضة باعتبارها السبب المعهود والشائع لدخول الماء إلى الجوف قهراً في الوضوء بخلاف الاستنشاق، وهذا الانصراف يمنع من الإطلاق.

وفيه: أنّ الانصراف لا وجه له إلّا التعارف الخارجي وكثرة تحقّق هذا الفرد من الدخول إلى الجوف خارجاً، ومن الواضح أنّ مجرّد ذلك لا يوجب الانصراف ولا يمنع من الإطلاق على ما حقّق في محلّه.

---

(١) منتهى المطلب ٩ : ١٦٧.

نعـم، قـد يقـال: إنّ مقتضـى الجمـود علـى ألفـاظ الروايـة الاختصـاص بالوضـوء، أي: دخـول المـاء إلـى الجـوف بنفـس الوضـوء لا بالمضمضـة التي هـي مـن مقدماتـه.

نعـم، حيث إنّ الأصحاب لم يذكروا ذلك ولم يلتزمـوا بالقضاء فيما لو دخل المـاء إلـى الجـوف بنفـس الوضـوء فلا بـدّ من حمـل الروايـة علـى المضمضة باعتبارهـا السـبب المعهود لدخول المـاء إلى الجوف دون نفـس الوضوء، ومن الواضـح أنّ ذلـك لا يجـري فـي الاستنشـاق؛ لعـدم معهوديّـة دخول المـاء إلى الجـوف عن طريقه بـل لعلّ دخوله بسـبب نفس الوضـوء أكثر تحقّقـاً خارجاً منـه، وهذا يوجـب اختصاص الروايـة بالمضمضة دون الاستنشـاق.

وبعبـارة أخـرى: أنّ الاسـتدلال بالصحيحـة مبنـيٌّ علـى افتـراض أنّ دخـول الماء إلى الجوف في الصحيحة بسـبب مقدمات الوضوء، فيتمسـك بالإطلاق لتعميـم الحكم إلى الاستنشـاق.

وأمّـا إذا قلنـا: إنّه فيهـا بنفس الوضوء ـ كمـا هو مقتضى ظهورهـا الأوّلي، ولا محـذور فـي ذلـك لحصولـه أحيانـاً عند غسـل الوجـه ـ فـلا موجـب للتعدّي إلـى الاستنشـاق؛ لأنّ ما يوجـب التعـدّي إلى المضمضـة غيـر متحقّق فيه.

ولا يخفـى أنّ مـا ذكرنـاه حتّـى إذا كان علـى مسـتوى الاحتمـال المعتـدّ بـه يمنـع مـن صحّة الاسـتدلال.

وعلـى كلّ حـال، فالصحيحة إمّـا منصرفة إلى المضمضـة أو محمولة عليها، وعلـى التقديرين لا يصحّ الاسـتدلال بهـا في المقام.

مسألة ٣: لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبقه الماء لم يجب عليه القضاء سواء كانت الصلاة فريضة أو نافلة على الأقوى، بل لمطلق الطهارة وإن كانت لغيرها من الغايات من غير فرق بين الوضوء والغُسل، وإن كان الأحوط القضاء فيما عدا ما كان لصلاة الفريضة، خصوصاً فيما كان لغير الصلاة من الغايات(١).

لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبقه الماء

(١) أمّا عدم الوجوب في مضمضة وضوء صلاة الفريضة فالظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه نصّاً وفتوى، ونقل الإجماع عليه في الانتصار والخلاف والمنتهى[1].

ويدلّ عليه من النصوص صحيحة حمّاد وإطلاق موثقة سماعة[2] ـ بل المتيقّن منها محل الكلام ـ ورواية الريّان بن الصلت عن يونس[3] بناءً على أنّ المراد بقوله عليه السلام: «إن تمضمض في وقت فريضة... الخ» الوضوء لصلاة فريضة.

وأمّا مضمضة وضوء صلاة النافلة فالمعروف والمشهور ـ على ما قيل ـ عدم وجوب القضاء أيضاً، واستدلّ له بالأصل وإطلاق موثقة سماعة وإطلاق موثقة عمّار المتقدّمة.

وذهب جماعة إلى وجوب القضاء[4] وفصّلوا بين صلاة الفريضة وصلاة النافلة، واستدلّ له بذيل صحيحة حمّاد وذيل رواية الريّان عن يونس.

---

(١) الانتصار: ١٨٨ / الخلاف ٢ : ٢١٥، المسألة ٧٦ / منتهى المطلب ٩ : ١٦٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٧١، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٧١، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٤) الحدائق الناضرة ١٣ : ٩٠ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١: ٤٤٣.

ولا شك في تماميّة ما استدلّ به للقولين سنداً عدا رواية الريّان على ما تقدّم، فكيف يجمع بينهما؟

والصحيح: أنّ الجمع يكون بالتقييد؛ لأنّ صحيحة حمّاد أخص من موثقة سماعة وموثقة عمّار، فتتقيّدان بها وتحملان على غير مضمضة وضوء صلاة النافلة.

وتوضيح ذلك: أنّ موثقة عمّار لها مقيِّدان أخصّ منها، أحدهما: موثقة سماعة من جهة دلالتها على الوجوب في مضمضة التبرّد، وثانيهما: صحيحة حمّاد من جهة دلالتها على الوجوب في مضمضة وضوء صلاة النافلة، ومن جهة أخرى فإنّ موثقة سماعة الدالّة بذيلها على عدم القضاء في مضمضة الوضوء مطلقاً لها مقيِّد أخصّ منها وهو ذيل صحيحة حمّاد الدالّة على وجوب القضاء في مضمضة وضوء صلاة النافلة.

وعليه تكون صحيحة حمّاد أخص منهما ويتعيّن الأخذ بها والالتزام بالوجوب في مضمضة وضوء صلاة النافلة، هذا إذا سلّمنا إطلاق ذيل موثقة سماعة.

وأمّا إذا منعنا منه باعتبار أنّ المتكلّم ليس في مقام البيان من جهة الحكم بعدم القضاء في الوضوء وإنّما هو في مقام دفع توهّم عموم الحكم المذكور في صدرها للوضوء ـ كما تقدّم ـ فلا معارضة بينها وبين صحيحة حمّاد،كما يتعيّن الأخذ بموثقة سماعة بلحاظ صدرها والالتزام بالوجوب في مضمضة التبرّد.

وأمّا ما عدا هذين الموردين فلا يجب فيه القضاء إمّا لبعض ما تقدّم من الأدلّة وإمّا للقاعدة الثانويّة المتقدّمة سابقاً.

نعـم، إذا قـام الدليل علـى الوجوب التزمنا بـه كما في المضمضـة عبثاً على ما تقدّم.

وقد يقال في مقابل ذلك:

أوّلاً: أنّ صحيحة حمّاد ساقطة عن الحجيّة بالإعراض؛ لذهاب المشـهور إلى عـدم التفصيل بين الفريضـة والنافلة بل للإجماع المدّعى فـي كلمات جماعة.

وثانيـاً: أنّ الجمع بيـن الطائفتين المتعارضتين يكـون بحمل صحيحة حمّاد على الاستحباب.

أمّـا الأوّل فالإعراض غيـر واضح بعد ما حكي عن جماعـة القول بالتفصيل أو الميل إليه كما في الجواهر والحدائق والمستمسـك والمسـتند للنراقي[1].

بـل قـد يقـال: إنّه ظاهـر حـال الكلينـي[2] حيث نقـل صحيحـة حمّـاد ورواية الريّـان المفصّلتين ولم ينقل موثقة سـماعة، وقيـل: إنّه قد يظهر مـن التهذيبين ذلك.

ومنه يظهر عدم ثبوت الإعراض عن الروايات المفصِّلة في المقام.

وأمّـا الثاني فقـد تقدّم مراراً أنّ الحمل على الاسـتحباب لا تصـل النوبة إليه إلّا إذا تعـذّر الجمع بين الدليلين بالتقييـد، وإلّا تعيّن التقييد.

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أمور:

الأمـر الأوّل: فـي أنّ غيـر المضمضـة مـن وجـوه إدخـال المـاء إلـى الفم هل يلحـق بالمضمضـة فـي الموارد التـي يجب القضـاء فيهـا كالمضمضـة للتبرّد أو عبثـاً أو لا؟ ولا يبعـد الإلحـاق؛ لأنّ العـرف يفهـم عـدم الخصوصيّـة للمضمضة

---

(١) جواهـر الـكلام ١٦ : ٢٨٩ / الحدائـق الناضـرة ١٣ : ٩٠ / مستمسـك العـروة الوثقـى ٨ : ٣٩٧ / مسـتند الشـيعة ١٠ : ٢٧٣.

(٢) الكافي ٤ : ١٠٧.

في مقابل إدخال الماء إلى الفم لا بمضمضة، وأنّ الخصوصيّة إنّما هي لإدخال الماء إلى الفم عمداً للتبرّد أو عبثاً.

الأمر الثاني: في حكم المضمضة للتداوي أو لإزالة النجاسة أو لتنظيف الأسنان من الطعام.

ذهب صاحب المدارك[1] إلى عدم وجوب القضاء ونقل ذلك عن العلاّمة في التذكرة[2]، وذهب إلى الوجوب في المستند، قال: «وفاقاً للحدائق وظاهر الدروس»[3].

واستدلّ للأخير:

أوّلاً: بأنّ المضمضة لوضوء صلاة النافلة إذا كانت موجبة للقضاء فالمضمضة لداعي التداوي ونحوه أولى في ذلك.

وثانياً: بأنّ قوله عليه السلام في رواية الريّان: «وإن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة» يشمل بإطلاقه المقام.

أقول: عرفت الإشكال في رواية الريّان، مضافاً إلى احتمال أن يراد مضمضة صلاة النافلة.

وأمّا الأولويّة فهي غير بعيدة فيما إذا لم يكن الغرض مهمّاً كما إذا كانت لتطهير الفم أو تنظيف الأسنان ونحو ذلك، وأمّا إذا كان مهمّاً كالتداوي أو قطع نزيف الدم ونحوه فالأولويّة غير واضحة؛ لاحتمال أنّ الأهميّة والاضطرار يلحقها بمضمضة صلاة الفريضة في عدم الوجوب، ولا أقلّ من كون ذلك

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ١٠١.

(٢) تذكرة الفقهاء ٦ : ٦٨.

(٣) مستند الشيعة ١٠ : ٢٧٣.

مقتضى القاعدة الثانويّة، وهو ظاهر المحقّق في الشرائع[1] وغيره.

الأمر الثالث: في إلحاق مضمضة الغُسل بمضمضة الوضوء فيجري فيها ما يختار في مضمضة الوضوء وعدمه.

أمّا بناءً على رأي المشهور من عدم القضاء في مطلق الوضوء فالكلام يقع في إلحاقها بها في عدم القضاء أو عدمه فيجب القضاء.

استدلّ على الإلحاق:

أوّلاً: بما في مصباح الفقيه من عدم القول بالفصل[2].

وفيه: عدم كفاية ذلك بل لا بدّ من الاتّفاق على القول بعدم الفصل، ولا اتّفاق على ذلك؛ لوجود من فصّل بينهما صراحةً أو ظاهراً.

وثانياً: موثقة سماعة بناءً على إرادة مطلق الطهارة من الوضوء فيها.

وفيه: أنّه لا شاهد عليه في المقام وإن ورد ذلك في بعض الاستعمالات بقرينة.

وثالثاً: إطلاق موثقة عمّار.

ولا يخفى أنّ الموثقة إن حملت على مضمضة الوضوء بقرينة التثليث وغيرها فهي مثل موثقة سماعة وقد عرفت عدم صحّة حملها على مطلق الطهارة، وإن لم تحمل على ذلك ـ لا أقلّ بالنسبة إلى السؤال الأوّل على ما تقدّم احتماله ـ أمكن الاستدلال بإطلاقها في المقام إذا لم يتمّ دليل على وجوب القضاء، وإلّا كان مقيِّداً للإطلاق.

ورابعاً: الإجماع المحكي عن الانتصار والغنية والسرائر على عدم وجوب القضاء في مضمضة الغُسل.

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٧٤.

(٢) مصباح الفقيه ١٤ : ٥١٩.

وفيه: هذا موافق لظاهر عبائر جملة من الفقهاء حيث جعلوا موضوع الحكم بعدم القضاء مضمضة الطهارة لا الوضوء كما في الشرائع والسرائر[١]، أو المضمضة للصلاة كما عن الشيخ في الخلاف والعلّامة في القواعد[٢].

ولعلّ دعوى الإجماع في المقام تستند إلى ذلك، وقد يكون ما في الانتصار والمنتهى[٣] من هذا القبيل، لكن ظاهر عبائر جماعة آخرين خلاف ذلك حيث جعلوا الموضوع مضمضة الوضوء، مثل الصدوق في الفقيه[٤]، ومثل الديلمي في المراسم[٥] والعلّامة في بعض كتبه[٦] وغيرهم.

وقد عرفت أنّه لا قرينة على إرادة مطلق الطهارة من الوضوء حتّى في كلماتهم، وهذا قد يوجب التشكيك في تحقّق الإجماع.

وفي المقابل قد يستدلّ للوجوب بمفهوم موثقة سماعة، ويكون مفاده: «وإن لم يكن في وضوء ففيه بأس» وهو بإطلاقه يشمل المقام، لكنّك عرفت التأمّل في دلالة الجملة على المفهوم، فراجع.

وعليه فالصحيح بناءً على رأي المشهور عدم الوجوب في مضمضة الغُسل كما في مضمضة الوضوء.

وأمّا بناءً على القول بالتفصيل في مضمضة الوضوء فهل نفصّل في مضمضة الغُسل بين كون الغُسل لصلاة فريضة وكونه لصلاة نافلة أو نقول بعدم القضاء مطلقاً أو بالقضاء كذلك، وجوهٌ لا يخلو الأوّل من قوّة.

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٧٣ / السرائر ١ : ٣٧٦.

(٢) الخلاف ٢ : ٢١٥ / قواعد الأحكام ١ : ٣٧٣.

(٣) الانتصار : ١٨٧ / منتهى المطلب ٩ : ١٦٥.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١١، ح ١٨٦٧.

(٥) المراسم العلويّة : ٩٨.

(٦) منتهى المطلب ٩ : ١٦٦.

مسألة ٤: يكره المبالغة في المضمضة(١) مطلقاً(٢)، وينبغي له أن لا يبلع ريقه حتّى يبزق ثلاث مرّات(٣).

مسألة ٥: لا يجوز التمضمض مطلقاً مع العلم بأنّه يسبقه الماء إلى الحلق أو ينسى فيبلعه(٤).

أمّا الوجوب في غُسل صلاة النافلة ونحوها؛ فبالأولويّة المتقدّمة.

وأمّا عدم الوجوب في غُسل صلاة الفريضة؛ فبالقاعدة الثانويّة بعد عدم الدليل على الوجوب.

هذا في غُسل الصلاة، ويجري نفس الكلام في غُسل غير الصلاة من الغايات، فإن كانت واجبة فلا قضاء وإلّا وجب.

(١) لمرسلة حمّاد، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الصائم يتمضمض ويستنشق؟ قال: نعم، ولكن لا يبالغ»[١].

والمبالغة يمكن أن يراد بها التكرار بإدخال الماء إلى الفم عدّة مرّات والتمضمض في كلّ مرّة، ويحتمل إرادة إيصال الماء إلى قُرب الحلق، وكان المناسب أن يذكر الاستنشاق معها؛ لاتّحاد المدرك، أي: المرسلة.

(٢) لإطلاق المرسلة.

(٣) لرواية زيد الشحّام، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الصائم يتمضمض قال: لا يبلغ ريقه حتّى يبزق ثلاث مرّات»[٢].

(٤) لصدق الإفطار العمدي في الفرضين، وقد تقدّم التعرّض إلى ذلك في

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٧١، ب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٩١، ب ٣١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

العاشر: سبق المني بالملاعبة أو الملامسة إذا لم يكن ذلك من قصده ولا عادته على الأحوط، وإن كان الأقوى عدم وجوب القضاء أيضاً(١).

المسألة (٧٠) و (٧١) من فصل مفطرات الصوم، والمسألة (٦) من فصل اعتبار العمد في الإفطار، فراجع.

والظاهر إرادة عدم الجواز الوضعي، فإذا تمضمض كذلك وسبقه الماء ودخل جوفه فسد صومه وعليه القضاء والكفارة.

وأمّا إذا اتّفق عدم سبق الماء فما هو حكمه؟

الظاهر فساد الصوم ووجوب القضاء؛ لدخول المقام في باب نيّة المفطر وقصده، فإنّه لمّا كان عالماً بسبق الماء إلى جوفه وأقدم على التمضمض يكون ناوياً للمفطر قهراً، وهذا إخلال بالنيّة المعتبرة في الصوم، وهو موجب للفساد على ما تقدّم.

نعم، لا تجب الكفارة؛ لأنّها إنّما تترتّب على فعل المفطرات لا على الإخلال بالنيّة فقط.

ويمكن أن يراد أيضاً عدم الجواز التكليفي ولا إشكال فيه؛ لحرمة الإفطار العمدي فيما إذا كان الصوم واجباً معيّناً، على ما تقدّم.

(١) تقدّم الكلام عن ذلك في بحث الاستمناء وتبيّن أنّ الصحيح التفصيل بين صورة الوثوق بعدم الإنزال ـ بأن لا تكون عادته ذلك مع افتراض عدم قصد الإنزال طبعاً ـ وبين ما عدا ذلك، فيلتزم بعدم المفطريّة في الأوّل والمفطريّة في الثاني، فراجع.

فصل

في الزمان الذي يصحّ فيه الصوم

فصل
في الزمان الذي يصحّ فيه الصوم

وهو النهار(١) من غير العيدين(٢)، ومبدأه طلوع الفجر الثاني، ووقت الإفطار ذهاب الحمرة من المشرق(٣)

---

(١) وهو من الضروريّات كما ذكره جماعة، ويكفي قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾[١] مضافاً إلى الأخبار.

(٢) بلا خلاف، إجماعاً من المسلمين كما في الجواهر[٢]، وتدلّ عليه النصوص الكثيرة المرويّة في الباب الأوّل من أبواب الصوم المحرّم وغيرها.

ولعلّ وجه الاقتصار على العيدين ـ مع أنّ ما يحرم من الصوم لا ينحصر بهما ـ عمومهما لعامّة المكلّفين بخلاف صوم أيّام التشريق ـ مثلاً ـ فإنّه إنّما يحرم على خصوص من كان بمنى.

(٣) تحقيق ذلك موكول إلى كتاب الصلاة.

---

(١) سورة البقرة : ١٨٧.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٣٢٤.

ويجب الإمساك من باب المقدمة في جزءٍ من الليل في كلٍّ من الطرفين ليحصل العلم بإمساك تمام النهار(١)

(١) لا إشكال كبرويّاً لحكم العقل بلزوم إحراز الامتثال بعد تنجّز التكليف، فإنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهذا يثبت في كثير من الموارد التي يتوقف فيها الجزم بالامتثال على ضمّ مقدارٍ من غير الواجب إلى الواجب، كما في غسل الوجه في الوضوء ـ مثلاً ـ وكما في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

واستشكل السيد الخوئي قدس سره[١] في تطبيق هذه الكبرى في المقام من طرف الفجر؛ لأنّه لا وجه للاحتياط بالإمساك في جزءٍ من الليل لتحصيل اليقين بحصول الإمساك في أوّل جزءٍ من الفجر بعد جريان استصحاب بقاء الليل الذي يقتضي جواز الأكل ما لم يتيقن بالفجر؛ لأنّه بهذا الاستصحاب الموضوعي يحرز عدم دخول النهار شرعاً وبقاء الليل تعبّداً، ومعه لا مجال للرجوع إلى الاحتياط المذكور.

وفيه: أنّ فرض المتن ليس صورة الشك في وقت الفجر وبقاء الليل حتّى يكون مورداً للاستصحاب، بل صورة العلم بالوقت وأنّه الساعة الرابعة ـ مثلاً ـ لكن حيث إنّه يمتنع عادةً مقارنة بداية الإمساك لأوّل آنٍ من طلوع الفجر فلا بدّ من تقديم الإمساك على ذلك الوقت بمقدارٍ حتّى يحصل اليقين بتحقّق الإمساك في ذلك الـ «آن»، كما هو الحال في غسل الوجه في الوضوء، فإنّه لا شك في الحدّ الذي يجب غسله وإنّما يتعذّر إحراز غسل ذلك الحدّ من دون إدخال مقدارٍ من خارجه.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٤٤٨.

ويستحب تأخير الإفطار حتّى يصلّي(١)

وعليه فلا مجال للرجوع إلى الاستصحاب؛ إذ لا شك إلّا في الامتثال وهو مجرى قاعدة الاشتغال، وقد صرّح نفسه بذلك في مبحث غسل الوجه في الوضوء، فراجع[1].

نعم، استشكل في ذلك السيد الحكيم قدس سره في المستمسك[2] بأنّ الوجوب العقلي للمقدمة العلميّة يختص بما يحتمل انطباق الواجب عليه ليكون فعله من باب الاحتياط، فلا يشمل ما يعلم أنّه غير الواجب.

وفيه: أنّه مع احتمال انطباق الواجب على ذلك المقدار يكون الشك في وجوب الزائد، فيجب الاحتياط إذا كان الواجب عنواناً بسيطاً لكون الشك في المحصِّل، ويرجع إلى البراءة إذا كان الواجب أمراً مركباً؛ لأنّه يدخل في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيّين.

والصحيح: جريان البراءة فيه.

وعلى كلّ حال، فهذا ليس مورد المقدمة العلميّة، وموردها ما يعلم عدم انطباق الواجب عليه ولكن إحراز امتثال الواجب يتوقف عليه، فلاحظ.

(١) كما دلّت عليه صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عن الإفطار أقبل الصلاة أو بعدها؟ قال: فقال: إن كان معه قومٌ يخشى أن يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم، وإن كان غير ذلك فليصلّ ثمّ ليفطر»[3].

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٥ : ٦٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٠٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٤٩، ب ٧ من أبواب آداب الصائم، ح ١.

العشـائين(١) لتُكتب صلاته صلاة الصائم(٢)

وموثقـة زرارة وفضيـل، عن أبي جعفـر عليه السلام: «في رمضان تصلّي ثـمّ تفطر إلّا أن تكـون مـع قـوم ينتظـرون الإفطار، فـإن كنت تفطـر معهم فلا تخالـف عليهم وأفطـر ثـمّ صـلّ، وإلّا فابـدأ بالصـلاة، قلت: ولِـمَ ذلك؟ قـال: لأنّه قـد حضرك فرضـان: الإفطار والصلاة، فابـدأ بأفضلهمـا، وأفضلهما الصلاة. ثـمّ قال: تصلّي وأنـت صائـم فتُكتب صلاتـك تلك فتختـم بالصوم أحبّ إلـيّ»[1].

(١) لإطـلاق الروايتيـن خصوصـاً الثانيـة، لكـن فـي الشـرائع[2] المغـرب بـدل العشـائين، ولعلّـه لانصراف الدليـل إليه؛ لمـكان العادة في زمـان صدور النص علـى التفريـق وتأخير العشـاء، ولكونه المزاحـم للإفطار بلحاظ وقـت الفضيلة دون صلاة العشـاء.

(٢) للموثقة السـابقة، ومرسـلة المفيد عـن الفُضيل وزرارة، عـن أبي جعفر عليه السلام أنّـه قـال: «تقـدِّم الصلاة على الإفطـار إلّا أن تكون مع قوم يبتـدؤون بالإفطار، فـلا تخالـف عليهم وأفطـر معهـم، وإلّا فابدأ بالصـلاة، فإنّها أفضل مـن الإفطار وتُكتب صلاتـك وأنت صائم أحـبّ إليّ»[3].

وقولـه عليه السلام فيهمـا: «وأنـت صائـم» أي: وأنـت لـم تفطـر بعـد لا أنّـه صائـم بالفعـل بعـد دخـول الوقـت.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥٠، ب ٧ من أبواب آداب الصائم، ح ٢.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٨٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥١، ب ٧ من أبواب آداب الصائم، ح ٤.

إلّا أن يكون هناك من ينتظره للإفطار(١) أو تنازعه نفسه على وجه يسلبه الخضوع والإقبال ولو كان لأجل القهوة والتتن والترياك، فإنّ الأفضل حينئذٍ الإفطار ثمّ الصلاة مع المحافظة على وقت الفضيلة بقدر الإمكان(٢).

---

(١) كما في الروايتين السابقتين.

(٢) كما في مرسلة المقنعة: «أنّك إذا كنت تتمكن من الصلاة وتعقلها وتأتي على جميع حدودها قبل أن تفطر فالأفضل أن تصلّي قبل الإفطار، وإن كنت ممّن تنازعك نفسك للإفطار وتشغلك شهوتك عن الصلاة فابدأ بالإفطار ليذهب عنك وسواس النفس اللّوّامة، غير أنّ ذلك مشروط بأنّه لا يشتغل بالإفطار قبل الصلاة إلى أن يخرج وقت الصلاة»[1]، لكون مراعاة التوجّه وحضور القلب في الصلاة أهمّ ملاكاً من مراعاة فضيلة الوقت عند التزاحم.

وفي الجواهر[2] ربما يتوهّم كون المرسلة بعد الفتوى بها كافية في إثبات استحباب تقديم الإفطار؛ للتسامح في أدلّة السنن.

وفيه: أنّها هنا تقتضي رفع مستحب آخر وهو الصلاة في أوّل وقتها، فيشكل جريان التسامح فيه؛ إذ الظاهر اختصاصه بما إذا كان المقابل احتمال الإباحة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥١، ب ٧ من أبواب آداب الصائم، ح ٥.

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ٣٨٦.

مسألة: لا يشرّع الصوم في الليل، ولا صوم مجموع الليل والنهار، بل ولا إدخال جزءٍ من الليل فيه إلّا بقصد المقدميّة(١).

---

(١) وهذا من الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلى الاستدلال.

فصل

في شرائط صحّة الصوم

فصل
في شرائط صحّة الصوم

وهي أمور(١)

(١) يظهر من السيد الخوئي قدس سره[1] أنّ النسبة بين شرائط الصحّة وشرائط الوجوب هي العموم المطلق؛ لأنّ كلّ شرط وجوب لا بدّ أن يكون شرطاً في الصحّة؛ لاستحالة تخلّف ذلك بأن يكون الشيء شرطاً في الوجوب وينتفي الوجوب بانتفائه ولكنّه ليس شرطاً في الصحّة، بمعنى أنّ العمل يصحّ مع انتفائه، فإنّه مع انتفائه لا يكون العمل مأموراً به بمقتضى كونه شرطاً للوجوب فلا يقع صحيحاً لعدم الأمر به، وهذا بخلاف شرط الصحّة فإنّه قد يكون شرطاً للوجوب أيضاً وقد لا يكون، والأوّل مثل الحضر والثاني مثل عدم الإصباح جنباً والإسلام على رأي المشهور بأنّ الكفار مكلّفون بالفروع.

وفيه: أنّ شرائط الوجوب ليست شرائط للصحّة بالضرورة، مثلاً: البلوغ من شرائط الوجوب بلا إشكال ولكنّه ليس من شرائط الصحّة عند جماعة على ما سيأتي، وكذلك الإسلام على الرأي القائل بأنّ الكفار ليسوا مكلّفين بالفروع فيكون شرطاً للوجوب ولكنّه ليس بالضرورة شرطاً للصحّة، ومجرّد

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٤٥٣.

الأوّل: الإسلام(١)

كون الكافر غير مكلّف بالصوم لا ينافي صحّة الصوم منه نيابةً عن الغير إذا تأتّى منه قصد القربة، على ما سيأتي قريباً.

وعليه فالنسبة عموم من وجه، يجتمعان في مثل الحضر وعدم السفر، ويفترق شرط الصحّة في مثل عدم الإصباح جنباً، ويفترق شرط الوجوب في مثل الإسلام بناءً على عدم تكليف الكفار بالفروع، ومثل البلوغ عند من يرى أنّه ليس شرطاً في الصحّة.

اشتراط الإسلام في صحّة الصوم

(١) ويترتّب عليه عدم صحّة الصوم من الكافر حتّى إذا جاء به بتمام ما هو معتبر فيه.

وذكر السيد الخوئي قدس سره[1] أنّ هذا واضح بناءً على عدم تكليف الكفار بالفروع؛ لأنّ خطاب الصوم يختص بالمسلمين، فلا تكليف بالنسبة إلى الكافر حتّى يصحّ منه إذا جاء به، وأمّا بناءً على أنّ الكفار مكلّفون بالفروع ـ كما يراه المشهور ـ فيدلّ على عدم الصحّة ـ فيما إذا كان الكافر مشركاً ـ قوله تعالى: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾[2]، وإذا لم يكن مشركاً فيدلّ على عدم الصحّة الإجماع المحقّق بل الضرورة.

وقد يستفاد من بعض الآيات القرآنيّة، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٥٢.

(٢) سورة الزمر : ٦٥.

بِهِ ﴾[1] لظهورها في أنّ الكفر مانع من قبول النفقة، كما صرّح به في قوله تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ ﴾[2]، فإذا كان الكفر مانعاً من قبول النفقة فهو مانع من الصوم وغيره من العبادات بطريق أولى.

وغير ذلك من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا ﴾[3]، مضافاً إلى الروايات الكثيرة الدالّة على بطلان العبادة من دون الولاية، فإنّها تدلّ على البطلان في الكفار بطريق أولى؛ لأنّ الكافر منكر للولاية والرسالة معاً.

أقول: استدلّ أيضاً بعدم تأتّي قصد القربة من الكافر وهو شرط في صحّة العبادة، ومنه يظهر أنّ ما استدلّ به على عدم الصحّة وكون الإسلام شرطاً في الصحّة أمور أربعة: الآيات والروايات وعدم تأتّي قصد القربة منه والإجماع، ولكن يمكن التأمّل في هذه الأدلّة:

الأمر الأوّل: الآيات

فما دلّ منها على حبط العمل بالكفر والشرك كالآية السابقة، وقوله تعالى: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا ﴾[4]، وقوله: ﴿ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ ﴾[5]

---

(١) سورة آل عمران : ٩١.

(٢) سورة التوبة : ٥٤.

(٣) سورة الفرقان : ٢٣.

(٤) سورة الكهف : ١٠٥.

(٥) سورة المائدة : ٥.

فليس فيها دلالة على عدم صحّة العمل وفساده المستلزم لوجوب القضاء، وإنّما تدلّ على عدم قبوله وعدم ترتّب الثواب عليه، ولا ملازمة بين عدم ترتّب الثواب وبين الفساد، فقد يكون العمل صحيحاً ومجزياً ولكن لا يترتّب عليه الثواب.

فإن قلت: إنّ جماعةً من اللّغويين فسّروا الحبط بالبطلان فتدلّ على المطلوب، ولا وجه لتفسيرها بعدم القبول.

قلت: الظاهر أنّ الحبط يستبطن الصحّة، بمعنى أنّ الحبط إذا فُسّر بالبطلان إنّما يطلق على إبطال العمل الواقع صحيحاً في نفسه، وإلّا لا معنى للإبطال، ومن الواضح أنّ العمل إذا وقع صحيحاً لا ينقلب عمّا وقع عليه بحصول أمر متأخر كالشرك ونحوه، بل لا يعقل ذلك إلّا إذا أخذ عدم ذلك الأمر في العمل بنحو الشرط المتأخر بحيث يكون حصوله بعد العمل كاشفاً عن عدم الصحّة من أوّل الأمر، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد حتّى القائل بأنّ الإسلام شرط في الصحّة، فإنّ مراده ظاهراً كونه شرطاً فيها حين العمل، ولذا لم يلتزموا بأنّ المرتدّ يجب عليه قضاء صلاته وسائر عباداته التي جاء بها حال إسلامه مع أنّه لو صحّ ما ذكر لتعيّن الالتزام بالقضاء بل باستحقاقه العقاب عليها عقاب التارك، وهو كما ترى.

وعليه يتعيّن تفسير الحبط بعدم القبول وعدم ترتّب الأثر.

بل المظنون قويّاً أنّ هذا هو مراد اللّغويين عندما فسّروا الحبط بالبطلان، فالعمل الباطل يراد به غير المقبول وما لا يترتّب عليه الأثر من الثواب ونحوه لا ما لا ينطبق عليه المأمور به.

وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ

﴿مِلۡءُ ٱلۡأَرۡضِ ذَهَبٗا وَلَوِ ٱفۡتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾[١] فالاستدلال بها يكون بتقريب أنّ قوله: ﴿وَلَوِ ٱفۡتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾ ظاهر في تعميم عدم القبول للفدية، والمعنى: «إنّه لا يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً بأيّ وجه كان، حتّى لو كان على وجه الفدية»، فتدلّ على عدم قبول النفقة، وهذا يستفاد من الـ «واو» في ﴿وَلَوِ ٱفۡتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾ ولولاها لكانت دالّة على عدم قبول الفدية فقط.

وعدم القبول يعني البطلان كما ذكره جماعة إمّا لأنّه مع صحّة العمل لا معنى لعدم القبول وإمّا لأنّ القبول يعني ترتّب آثار العمل عليه ومنها الإجزاء والاكتفاء به وعدم المطالبة بالإعادة، فيكون معنى عدم القبول عدم الإجزاء فيجب القضاء، كما أنّ معنى عدم القبول عدم الثواب؛ لأنّ استحقاق الثواب من آثار العمل.

لكن يلاحظ: أنّ الآية فرضت ذلك بعد الموت، والمستفاد منها أنّ الكفار الذين يموتون وهم كفار يستحقّون العذاب الأليم، ولا ينجيهم من ذلك دفع الفدية، فالآية تدلّ على عدم قبول ما يدفعه الكافر كفدية للتخلّص من العذاب، ولا نظر لها إلى النفقة في الحياة الدنيا.

وأمّا قوله: ﴿وَلَوِ ٱفۡتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾ فيمكن أن يكون من باب التفصيل بعد الإجمال ـ كما ذكره بعض المفسّرين[٢] ـ باعتبار أنّ قوله: ﴿فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡ أَحَدِهِم مِّلۡءُ ٱلۡأَرۡضِ ذَهَبٗا﴾[٣] يحتمل الوجوه الكثيرة، وقوله: ﴿وَلَوِ ٱفۡتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾ نصّ على نفي القبول من جهة الفدية. وفي بعض التفاسير[٤] أنّ المعنى

---

(١) سورة آل عمران : ٩١.

(٢) تفسير الرازي ٨ : ١٤٥.

(٣) سورة آل عمران : ٩١.

(٤) تفسير البيضاوي ١ : ١٦٩.

لـن يقبل مـن أحدهم فديـة ولو افتـدى بمـلء الأرض ذهبـاً. وعلـى كلّ حال، فظاهـر الآية صدراً وذيلاً عدم قبـول الفداء يوم القيامـة للتخلّص من العذاب.

هـذا مضافاً إلى أنّ تفسـير عدم القبـول بالبطلان غير واضـح؛ لأنّ المعروف وجود مرتبتين:

١ـ الصحّة، أي: مطابقة المأتيّ به للمأمور به، ويترتّب عليها الإجزاء.

٢ـ القبـول، أي: وقـوع العمـل مـورداً لمحبوبيّـة المولـى سـبحانه ورضـاه، ويترتّـب عليـه الأجـر والثـواب.

والظاهـر عدم توقـف إحداهما علـى الأخرى، فـلا الصحّة والإجـزاء تتوقف علـى القبـول ـ كمـا ورد فـي حـقّ جماعـة أنّهـم لا تقبل لهـم صلاة مثـل: «من أمَّ قومـاً وهـم لـه كارهـون»، ومثـل: «شـارب المسـكر»، ومثـل: «امـرأة باتـت وزوجها سـاخطٌ عليها»، فإنّه لا إشـكال فـي صحّة صلاتهم وإجزائهـا ـ كما أنّ القبـول لا يتوقـف علـى الصحّـة، فقد يكـون العمل مقبـولاً ومرضيّاً عنـد المولى سـبحانه بالرغـم مـن عدم كونـه صحيحـاً لفقده لبعـض ما يعتبـر فيـه، كما إذا نسـي الصائم غُسـل الجنابة يومـاً أو أيّاماً حيـث عرفت وجـوب القضاء وعدم الإجـزاء لكنّـه مقبـول عنـده سـبحانه ظاهـراً؛ لأنّ الملاك فـي المقبوليّـة والأجر والثـواب الحُسـن الفاعلـي لا الفعلـي، ولا فرق بينـه وبين غير الناسـي من هذه الجهة، كمـا لا يخفى.

وعليـه فعدم القبـول لا يعني البطـلان وعدم الإجـزاء. نعم، قد يـراد به ذلك بقرينـةٍ كما ورد: «أنّ الله سـبحانه وتعالى لا يقبل صـلاة إلّا بطهور»، أو أنّه: «لا يقبل صـلاة امرأة حتّى تختمـر» وغيره.

ومنه يظهر أنّ عدم القبول أعم من البطلان وعدم الإجزاء.

وأمّا قولـه تعالى: ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا ﴾[1] فهو ناظـر إلـى يـوم القيامـة، وتدلّ علـى جعل عمـل الكافـر هبـاءً منثوراً فـي ذلك اليـوم، والمـراد عـدم قبولها وعـدم ترتّب الثـواب عليها.

بـل قد يسـتفاد مـن صحيحة سـليمان بن خالـد[2] الـواردة في تفسـير الآية صحّـة عمـل الكافـر باعتبار وصـف أعمالهـم بأنّها أشـدّ بياضاً مـن القباطي.

الأمر الثاني: الروايات الدالّة على بطلان العبادة من دون الولاية

فالاسـتدلال بها يتوقف على تماميّـة دلالتها على البطلان فـي موردها ـ أي: المخالـف ـ حتّى يسـتدلّ بهـا في المقـام بالأولويّة، وسـيأتي تحقيـق ذلك في شـرطيّة الإيمان، فانتظر.

نعـم، خصـوص معتبـرة جابـر، عـن أبـي جعفـر عليه السلام قـال: «مـن لا يعـرف الله عزّ وجلّ ولا يعـرِف الإمـامَ منّـا أهـل البيـت، فإنّما يَعـرِفُ ويَعبُـدُ غيـرَ الله هكذا ـ والله ـ ضـلالاً»[3] قـد يسـتدلّ بهـا علـى بطـلان عبـادة الكافـر لا بنكتة عدم قبـول الأعمـال مـن دون الولاية، بـل لدلالـة المعتبرة علـى أنّ مـن لا يعرف الله سـبحانه وتعالـى ولا يعرف الإمـام عليه السلام فهو إنّمـا يعرف ويعبد غير الله سـبحانه، ومـن الواضـح أنّ هـذا يقتضي بطـلان عبـادة الكافر.

ومثـل روايـة أبـي حمـزة قـال: «قال لـي أبـو جعفـر عليه السلام إنَّمـا يَعبُـدُ الله من يَعـرِفِ الله، فأمّـا مـن لا يَعـرِفِ الله فإنّمـا يَعبُـدُه هكـذا ضـلالاً، قلـت: جعلـت

---

(١) سورة الفرقان : ٢٣.

(٢) الكافي ٣ : ٨١، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٢٠، ب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٦.

فداك فما معرفة الله؟ قال: تصديق الله عزّ وجلّ، وتصديق رسوله صلّى الله عليه وآله وموالاة علي عليه السلام والائتمام به وبأئمّة الهدى عليهم السلام والبراءة إلى الله عزّ وجلّ من عدوّهم، هكذا يُعرَفُ الله عزّ وجلّ»[1].

لكن الظاهر أنّ الأخيرة ناظرة إلى مراتب المعرفة بالله سبحانه وتعالى وأنّ المرتبة الكاملة هي المقترنة بمعرفة الرسول صلّى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، وأمّا غير المقترنة بذلك فهي معرفة ناقصة، وأنّ العبادة مع المعرفة الناقصة ضلال.

وعليه فهي تدلّ على أنّ عبادة من يعرف الله سبحانه معرفة ناقصة تكون ضلالاً وناقصة، لكن الضلال والنقصان في العبادة ناشئ من نقصان المعرفة لا من نقصان العمل الصادر منه حتّى يستفاد منه البطلان.

نعم، معتبرة جابر تصرّح بأنّه: «يعبد غير الله سبحانه»، لكن لا يبعد كونها ناظرة إلى نفس مفاد رواية أبي حمزة وتحمل على نوع من التجوّز والتنزيل، والمقصود كأنّه يَعبُدُ غير الله لا أنّه يعبده بالفعل؛ لوضوح عدم الملازمة بين عدم معرفة الله سبحانه والإمام عليه السلام وبين عبادة غيره، فالمراد ـ والله العالم ـ أنّه لا يَعبُدُ الله حقّ عبادته، وعرفت أنّ هذا النقص في العبادة إنّما هو من ناحية نقصان المعرفة لا من ناحية نقصان العمل الصادر منه.

وهذا المعنى إن لم يستظهر من المعتبرة ولو بمعونة الرواية السابقة فهو على الأقل محتمل فيها احتمالاً معتدّاً به، فيشكل الاستدلال بها في المقام.

وقد يستدلّ على بطلان عبادة الكافر ـ كما في المستند[2] ـ بصحيحة عيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم أسلموا في شهر

---

(١) الكافي ١ : ١٨٠، ح ١.

(٢) مستند الشيعة ١٠ : ٣٤٤.

رمضـان وقـد مضـى منه أيّـام، هـل عليهـم أن يصومـوا ما مضـى منـه أو يومهم الذي أسـلموا فيه؟ فقال: ليس عليهم قضاءٌ ولا يومُهُم الذي أسـلموا فيه إلّا أن يكونـوا أسـلموا قبل طلـوع الفجـر»[1] بتقريب أنّه بنـاءً على أنّ الكفـار مكلّفون بالفـروع لا يبقـى فـرق بيـن إسـلامه قبـل الفجـر وبعـده، فـلا يمكن تفسـير ما ذكـر فيهـا من وجـوب القضـاء في الأوّل وعـدم وجوبه فـي الثاني على أسـاس وجـوب الصوم عليـه في الأوّل وعـدم وجوبه فـي الثاني، فلا بـدّ أن يكون هذا التفريـق على أسـاس الصحّة فـي الأوّل وعدم الصحّة في الثاني، فيسـتفاد من ذلـك عـدم صحّة صـوم الكافـر، ولذلك لـم يجب عليـه القضاء.

وفيـه: أنّ هـذا مبنـيٌّ علـى دعـوى الملازمـة بيـن عدم القضـاء علـى الكافر وبيـن عـدم الصحّـة، وهـي ممنوعـة؛ إذ يمكن الالتـزام بعـدم القضـاء لحديث الجـبّ ونحـوه حتّـى إذا قلنـا بصحّـة عبادتـه، فـإنّ عـدم القضـاء علـى الكافر مـن الأمور المسـلّمة عندهم، لكـن ذلك لا يسـتلزم البطلان وعـدم الصحّة، ولا ينحصـر تفسـيره بذلك بـل اسـتدلّوا عليـه بحديث الجـبّ، فراجـع كلماتهم.

وبعضهـم فسّـره علـى أسـاس عـدم الوجـوب، كمـا تقـدّم نقلـه عن السـيد الخوئـي قدّس سرّه.

الأمر الثالث: عدم تأتّي قصد القربة من الكافر

فهـو لا يتمّ بالنسـبة إلى بعـض من يحكم بكفـره، مثل المنكر لضـروريٍّ من ضروريّـات الديـن إذا كان عـن شـبهة وكان إنـكاره لا يرجـع إلـى إنكار الرسـالة بنـاءً علـى الـرأي الآخر في هـذه المسـألة القائل بـأنّ إنـكار الضـروري بعنوانه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٧، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

يوجب الكفر وإن لم يرجع إلى تكذيب الرسول ﷺ كما إذا كان لشبهة، فإنّه بالرغم من الحكم بكفره يتأتّى منه قصد التقرّب كما هو واضح، بل يصحّ ذلك حتّى على المشهور القائل بأنّ الحكم بكفره منوط برجوع إنكاره إلى تكذيب الرسول والرسالة، كما إذا كان ملتفتاً إلى الملازمة بين الأمرين؛ وذلك لأنّ إنكار الضروري قد لا يستلزم ـ مع الالتفات وعدم الشبهة ـ إلّا تكذيب الرسول في بعض ما جاء به لا في جميع رسالته، وحينئذٍ يتأتّى منه قصد التقرّب في العبادة، ومثل المسيحي أو اليهودي الشاك بدينه ولم تحصل له القناعة الكاملة بالإسلام لكونه في مقام الفحص والتتبّع وإن كان يحتمل صدق الرسول ﷺ في رسالته فإنّه أيضاً يتأتّى منه قصد القربة مع الاحتمال ولا يتوقف على الجزم واليقين، ومثل من حكم بكفره وارتداده لاستخفافه بالدين لما ثبت في محلّه من أنّ الارتداد قد يكون بغير إنكار الشهادتين.

الأمر الرابع: الإجماع

والكلام فيه من جهتين:

الجهة الأولى: في تحقّق الإجماع إذ قد يشكّك في ذلك؛ لأنّ المسألة ليست معنونة في كلمات القدماء بعنوان أنّ الإسلام شرط في صحّة عبادة الكافر أو لا.

نعم، ذكرت بهذا العنوان في كلام المحقّق وبعض من تأخّر عنه، فراجع الشرائع والمختصر النافع[1] فإنّه صرّح بعدم صحّة الصوم من الكافر ولكنّه لم يدَّع الإجماع.

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٧٨ / المختصر النافع : ٦٧.

نعم، ادّعاه العلّامة في التذكرة[١]، وذكرت في كلمات المتأخرين[٢]، وبعضهم ادّعى الإجماع كصاحب المستند[٣] وصاحب الجواهر[٤] وصاحب المستمسك[٥]، وبعضهم نسبه إلى المشهور كصاحب الحدائق[٦]، وأفرط السيد الخوئي فادّعى الضرورة[٧].

ويمكن أن يقال: إنّ دعوى الإجماع من قبل هؤلاء ـ مع ما قلناه ـ مستندة إلى اتّفاق الأصحاب على عدم وجوب القضاء على الكافر[٨] بناءً على الملازمة بين عدم القضاء وعدم الصحّة المتفرّعة على الملازمة بين الصحّة والقضاء، أي: أنّ من يصحّ منه الصوم يجب عليه قضاؤه إذا تركه، وأمّا من لا يصحّ منه فلا يجب عليه قضاؤه إذا تركه كما في المجنون وغير البالغ، ولذا جعل العقل والبلوغ والإسلام من شرائط وجوب القضاء في بعض الكلمات.

وفيه: منع الملازمة، فيمكن الالتزام بعدم القضاء على الكافر لحديث الجبّ ونحوه والالتزام في نفس الوقت بصحّة عبادته لو أتى بها بتمام ما هو معتبرٌ فيها.

والحاصل: أنّ الاتّفاق على عدم وجوب القضاء على الكافر ليس فيه

---

(١) تذكرة الفقهاء ٦ : ١٠٣.

(٢) رياض المسائل ٥ : ٣٩٢.

(٣) مستند الشيعة ١٠ : ٣٤٤.

(٤) جواهر الكلام ١٦ : ٣٢٧.

(٥) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٠٢.

(٦) الحدائق الناضرة ١٣ : ١٦٥.

(٧) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢١ : ٤٥٣.

(٨) المبسوط ١ : ٢٦٦ / إرشاد الأذهان ١ : ٣٠٢ / تذكرة الفقهاء ٦ : ١٦٩.

والإيمان(١)

دلالة على الاتّفاق على بطلان عبادته وعدم صحّتها، ولذا قال في الحدائق: «إنّ سقوط القضاء يجامع صحّة الأداء وفساده»[1].

الجهة الثانية: احتمال كون الإجماع مدركيّاً مستنداً إلى أحد الوجوه المتقدّمة، كما يشهد له أنّ جملة من الفقهاء[2] استدلّوا على عدم صحّة عبادة الكافر بعدم تمكنه من قصد القربة المعتبر في صحّة العبادة، بل قد يظهر من بعضهم كصاحب المستند أنّ دعواه الإجماع مستنده إلى دعوى الإجماع على اعتبار قصد القربة في صحّة العبادة.

وقد تبيّن ممّا تقدّم عدم تماميّة ما استدلّوا به في المقام عدا الدليل الأوّل الذي سيأتي الكلام فيه قريباً.

اشتراط الإيمان في صحّة الصوم

(١) ادّعي عليه الإجماع في كلمات بعض المتأخرين كصاحب الجواهر وصاحب المستمسك[3]، وهو غير واضح بل لا يخلو من غرابة؛ لأنّ معظم الفقهاء ـ خصوصاً المتقدّمين ـ لم يذكروا الإيمان في تعداد شرائط الصحّة.

نعم، تعرّضوا إلى مسألة المخالف إذا استبصر، فهل يجب عليه إعادة ما أتى به من العبادات أو لا؟ وذهب المشهور إلى العدم، وقد جعل بعضهم ذلك دليلاً على الصحّة وإلّا لوجبت عليه الإعادة، كما قد يفهم من قول

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ١٦٧.

(٢) منتهى المطلب ٩ : ٣٠٣ / رياض المسائل ٥ : ٣٩٢ / مستند الشيعة ١٠ : ٣٤٤.

(٣) جواهر الكلام ١٦ : ٣٢٧ / مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٠٣.

المحقّق في المعتبر: «ليس كلّ مخالف للحقّ لا يصحّ منه العبادة، ونطالبهم بالدليل عليه، ونقول: اتّفقوا أنّه لا يعيد عباداته التي فعلها مع استقامته، سوى الزكاة... الخ»[1]، وقد قال قبل ذلك: «مسألة: المخالف إذا حجّ ثمّ استبصر لم يقض حجّه إلّا أن يخلَّ بركن، لأنّ الشرط المعتبر في صحّة العبادة الإسلام وهو محقّق»[2]، وفي المختلف للعلاّمة: «المنع من كون الإيمان شرطاً في العبادة»[3].

نعم، ذهب مشهور المتأخرين إلى الاشتراط كالشهيد الثاني وصاحب المدارك وغيرهم[4].

أدلّة اشتراط الإيمان في صحّة العبادة:

فقد استدلّ للاشتراط بالروايات الدالّة ـ حسب رأيهم ـ على بطلان عبادة المخالف وهي كثيرة، ويمكن تقسيمها إلى طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على عدم استحقاق المخالف للثواب.

مثل صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضا الرحمن الطاعة للإمام بعد معرفته، أما لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقٌّ في

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٦٦.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٦٥.

(٣) مختلف الشيعة ٤ : ٢١.

(٤) روض الجنان ٢ : ١٤٩ / مدارك الأحكام ٣ : ٢٦٩ / الحدائق الناضرة ١٤ : ٢٤٠ / غنائم الأيّام ٣ : ٤٣١.

ثوابـه، ولا كان من أهـل الإيمان»[١].

وروايـة المعلّى بـن خنيـس قـال: «قـال أبـو عبـد الله عليه السلام: يـا معلّى لـو أنّ عبـداً عبَـدَ الله مائة عام ما بين الركـن والمقام، يصوم النهار ويقـوم الليل حتّى يسـقط حاجبـاه علـى عينيـه، ويلتقـي تراقيـه هرمـاً جاهـلاً بحقّنـا لـم يكن له ثـواب»[٢]، وهـي غير تامّة سـنداً.

وتقريب الاسـتدلال بها ـ كما حكي عن الشـهيد الثاني ـ أنّ عبادة المخالف لو كانت صحيحة لَاسـتحقّ عليهـا الثواب، وهو لا يكون إلّا فـي الآخرة بالجنّة، وشـرط دخولها عندنا الإيمان إجماعاً.

وفيـه: أنّـه مبنـيٌّ على دعـوى الملازمة بيـن صحّـة العبادة وبين اسـتحقاق الثـواب عليهـا، فـإذا انتفـى الاسـتحقاق ـ كما فـي المقـام للروايـات المتقدّمة ـ انتفـت الصحّة من جهة عـدم الإيمان؛ لأنّ المفروض أنّ العبـادة واجدة لجميع ما هـو معتبرٌ فيهـا، ولكن الملازمـة ممنوعة.

توضيـح ذلـك: أنّ الثـواب الأخـروي تارةً يفـرض علـى الاسـتحقاق، وأخرى علـى أسـاس الوعـد الإلهـي، وثالثـةً على أسـاس التفضّـل واللطـف الإلهي.

ومـن الواضـح أنّ الأوّل وإن كان هـو ظاهر صحيحة زرارة: «مـا كان له على الله حـقٌّ فـي ثوابه» لكن لا يمكـن الالتزام بظاهره؛ لأنّ الاسـتحقاق يعني ثبوت حـقّ للعبـد على المولـى فـي إعطائـه الثـواب، وهـذا يسـتلزم أن يكـون عـدم إعطائـه ذلـك الثواب ظلمـاً وسـلباً لحقّـه، وبذلك يكـون الثـواب لازمـاً وواجباً علـى المثيـب؛ لأنّه سـبحانه لا يفعـل الظلم.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١١٩، ب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٢٢، ب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١٣.

ولا إشكال أنّ الأمر ليس كذلك، لأمور:

منها: أنّ الملكيّة الحقيقيّة هي لله سبحانه وتعالى، فكلّ ما في الوجود ـ ومنه الإنسان نفسه ـ مملوكٌ له سبحانه، والعبد المملوك لا يستحقّ شيئاً على مولاه مقابل طاعته له؛ لأنّ الإطاعة هي مقتضى العبوديّة وليس شيئاً آخر زائداً عليها حتّى توجب الاستحقاق.

وبعبارة أخرى: أنّ الاستحقاق إنّما يتصوّر عندما يقدّم الإنسان شيئاً من عنده إلى الغير فيستحقّ بذلك الثواب من الغير، وأمّا إذا كان ما يقدّمه للغير هو أساساً من الغير ومنحةً منه فتقديمه لا يوجب الاستحقاق، ومن الواضح أنّ كلّ ما عند العبد وما يصدر منه هو من الله؛ لأنّه المعطي والمانح، فلا تكون عبادته موجبة لاستحقاق الثواب.

ومنها: أنّ الدافع إلى الطاعة إذا كان غير الله سبحانه فلا معنى للاستحقاق حتّى إذا كان الدافع خوف العقاب أو رجاء الثواب فضلاً عمّا إذا كان بدواعٍ أخرى مبعِّدة كالرياء ونحوه، فإنّ الإنسان وإن جاء بالعبادة إلّا أنّه لأجل أن يدفع الألم والضرر عن نفسه أو يجلب النفع إليها، فالدافع الحقيقي هو حبّه لنفسه ومثل ذلك لا يوجب الاستحقاق؛ لأنّه لم يفعل ذلك له سبحانه بل لنفسه ولأجل مصلحته، وجميع الناس هكذا عدا المعصومين عليهم السلام. وعليه فلا أحد يستحقّ الثواب من الله سبحانه بهذا المعنى حتّى لو كان من الصدّيقين فضلاً عن غيرهم.

وحينئذٍ لا بدّ من حمل الاستحقاق المنفيّ في هذه الروايات إمّا على أساس الوعد الإلهي ـ وهو الظاهر من صحيحة زرارة ـ وإمّا على أساس التفضّل، وعلى التقديرين لا استحقاق بالمعنى المتقدّم.

أمّا على الثاني فواضح.

وأمّا على الأوّل فلأنّ الثواب وإن كان واجباً لكنّه من جهة الوعد الإلهي به، والله سبحانه وتعالى لا يخلف الميعاد.

وعليه يكون مفاد هذه الطائفة من الأخبار هو أنّ المخالف خارج عن دائرة الوعد والتفضّل الإلهي، ففي الموارد التي وعد الله سبحانه وتعالى بالثواب على عبادة معيّنة تدلّ هذه الروايات على أنّ المخالف غير مشمول بهذا الوعد فليس له على الله الثواب، وفي غير هذه الموارد تدلّ على أنّه غير مشمول بهذا اللطف والتفضّل الإلهي.

ومن الواضح أنّ هذا لا يلازم فساد العبادة وعدم صحّتها؛ لإمكان أن يكون كلٌّ من الوعد والتفضّل الإلهي مشروطاً بشروط أخرى غير متوفرة في المخالف، ولا يكفي فيها مجرّد الإتيان بالعبادة على الوجه المعتبر فيها.

بل هذا ثابت حتّى في غير المخالف من المؤمنين، فإنّ عبادته قد تكون صحيحة ومجزية لكنّها لا تكون مقبولة ولا يترتّب عليها الثواب، كما تشير إليه بعض الروايات الدالّة على عدم قبول العمل في حالات معيّنة أو عدم قبول الصلاة إلّا بمقدار ما أقبل به العبد على ربّه ونحو ذلك بناءً على استفادة عدم الثواب منها.

الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم انتفاع المخالف بعمله، مثل رواية أبي حمزة الثمالي المرويّة في الفقيه قال: «قال لنا علي بن الحسين عليه السلام: أيُّ البقاع أفضل؟ فقلنا: الله ورسوله وابن رسوله أعلم، فقال لنا: أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أنّ رجلاً عمّر ما عمّر نوح في قومه ألف سنة إلّا

خمسين عاماً، يصوم النهار ويقوم الليل في ذلك المكان ثمّ لقي الله بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئاً»[١].

وهي غير تامّة سنداً على الظاهر؛ لوجود محمد بن الفُضيل في طريق الصدوق إلى الثمالي، ولم تثبت وثاقته بشكل واضح، ورواها الصدوق أيضاً في عقاب الأعمال، والظاهر أنّها تامّة سنداً.

والاستدلال بها بدعوى أنّ عدم الانتفاع بالعمل يستلزم عدم ترتّب الأثر عليه ومنه الإجزاء والاكتفاء به، وعدم الإجزاء يعني البطلان.

وفيه: أنّ الأثر الذي تدلّ الرواية على ترتّبه هو الثواب الأخروي بالخصوص بقرينة أنّ مورد الرواية الصوم والقيام المستحبّان، ومن الواضح أنّ الانتفاع بالعمل المستحب يلازم ترتّب الثواب عليه، فنفي الانتفاع به يعني نفي ترتّب الثواب، وعرفت أنّ ذلك لا يلازم الفساد والبطلان.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على عدم قبول عمل المخالف، مثل معتبرة ميسر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ أفضل البقاع ما بين الركن والمقام وباب الكعبة، وذاك حطيم إسماعيل، ووالله لو أنّ عبداً صفّ قدميه في ذلك المكان وقام الليل مصلّياً حتّى يجيئه النهار وصام النهار حتّى يجيئه الليل ولم يعرف حقّنا وحرمتنا أهل البيت لم يقبل الله منه شيئاً أبداً»[٢]، ومعتبرة عبد الحميد بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «والله لو أنّ إبليس سجد لله بعد المعصية والتكبّر عُمر الدنيا ما نفعه ذلك ولا قبله الله عزّ وجلّ ما لم يسجد لآدم كما أمره الله عزّ وجلّ أن يسجد له، وكذلك هذه الأمّة العاصية المفتونة

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٢، ب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٢، ب ٢٩ من أبواب مقدة العبادات، ح ١٤.

بعد نبيّهاﷺ وبعد تركهم الإمام الذي نصبه نبيّهمﷺ لهم، فلن يقبل الله لهم عملاً ولن يرفع لهم حسنةً حتّى يأتوا الله من حيث أمرهم ويتولّوا الإمام الذي أمروا بولايته ويدخلوا من الباب الذي فتحه الله ورسوله لهم»(١).

والاستدلال بها مبنيٌّ على دعوى الملازمة بين الصحّة وبين القبول، فلو كانت عبادة المخالف صحيحة فلا بدّ أن تكون مقبولة، وهو خلاف أخبار هذه الطائفة.

وفيه: ما تقدّم من منع الملازمة؛ لأنّ مرتبة الصحّة غير مرتبة القبول.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على مبغوضيّة عمل المخالف، مثل صحيحة محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفرعليه السلام يقول: كلّ من دان الله ﷻ بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمامَ له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضالٌّ متحيّرٌ والله شانئٌ لأعماله، ومَثَله كمثل شاةٍ ضلّت عن راعيها وقطيعها فهجمت ذاهبةً وجائيةً يومها، فلمّا جنّها الليل بصرت بقطيع غنم مع راعيها فحنّت إليها واغترّت بها فباتت معها في مربضها، فلمّا أنْ ساقَ الرّاعي قطيعَه أنكرت راعيها وقطيعها فهجمت متحيّرةً تطلب راعيها وقطيعها، فبصرت بغنم مع راعيها فحنّت إليها واغترّت بها، فصاح بها الرّاعي ألحقي براعيك وقطيعك، فأنت تائهةٌ متحيّرةٌ عن راعيك وقطيعك، فهجمت ذَعِرَةً متحيّرةً تائهةً لا راعي لها يرشدها إلى مرعاها أو يردّها، فبينا هي كذلك إذا اغتنم الذئب ضيعتها فأكلها، وكذلك والله يا محمّد، من أصبح من هذه الأمّة لا إمام له من الله ﷻ ظاهرٌ عادلٌ أصبح ضالّاً تائهاً، وإن مات على هذه الحالة مات

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١١٩، ب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٥.

ميتة كفر ونفاق، وإعلم يا محمّد أنّ أئمّة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين الله، قد ضلّوا وأضلّوا، فأعمالهم التي يعملونها كرمادٍ اشتدّت به الريح في يوم عاصف، لا يقدرون ممّا كسبوا على شيء، ذلك هو الضّلال البعيد»[١].

بتقريب أنّ كون العمل مبغوضاً لله تعالى لا يناسب عموم أدلّة التشريع له، والمراد أنّه لا يكون متعلّقاً للأمر لكونه مبغوضاً، فلا يدخل في دائرة التشريع، فيكون فاسداً.

والحاصل: أنّ كون العمل مبغوضاً له سبحانه ينافي تعلّق الأمر به؛ لأنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بما هو محبوب له باعتبار اشتماله على الملاك والمصلحة، وأمّا المبغوض فلا يتعلّق به الأمر، وحيث إنّ الصحيحة تدلّ على مبغوضيّة عمل المخالف ولا بدّ أن يكون ذلك من جهة عدم كونه بدلالة وليّ الله فلازم ذلك تقييد متعلّق الأمر الشرعي بالفعل الذي يكون بدلالة وليّ الله، فالشارع لم يأمر بالصلاة ـ مهما كانت ـ إلّا إذا كانت مقترنة بالاعتقاد بالولاية.

وعليه يكون عمل المخالف باطلاً لعدم مطابقته مع المأمور به، كما لو صلّى بدون ركوع أو بدون قصد القربة، ومنه يظهر أنّ المقصود عدم شمول أدلّة التشريع للعمل، لا عدم شمولها للمخالف حتّى يتوهّم استلزام ذلك القول بعدم كونه مكلّفاً بالعبادات، وهو ممّا لا يلتزم به أحد.

وقد يقال: إنّه يمكن الالتزام بذلك في الكافر بناءً على المشهور من كونه مكلّفاً بالعبادات، فيقال: إنّ متعلّق التكليف المتوجّه إلى الكافر هو العمل الخاص، أي: المقترن بالإسلام ويكون بدلالة الرسول صلى الله عليه وآله، وأمّا العمل

---

(١) الكافي ١ : ١٨٣، ح ٨.

الـذي لا يكـون كذلك فهـو غير مأمور بـه فلا يقع صحيحـاً؛ لعدم كونـه مطابقاً للمأمـور به، وبذلـك نصل إلى مـا عجزنا عن الوصـول إليه سـابقاً، أي: بطلان عبـادة الكافر وأنّ الإسـلام شـرط في صحّـة العبادة.

وفيـه: أنّ هـذا التقييـد إنّما يلتزم بـه في المخالـف بناءً علـى تماميّة الدليل علـى مبغوضيّـة عملـه لله سـبحانه وتعالـى، ولـم يقـم مثـل هـذا الدليـل فـي الكافـر، لكـن الظاهـر عـدم الحاجة إلـى ذلك؛ إذ يكفـي ثبوت ذلـك في عمل المخالـف، فإنّه يـدلّ على مبغوضيّـة عمل الكافـر بالأولويّة؛ لأنّـه ليس بدلالة ولـي الله ولا بدلالة رسـوله، فهو أولـى بالمبغوضيّة من عمـل المخالف، على ما تقدّم.

لكن الشـأن فـي دلالة هـذه الصحيحة فـي المخالف لاشـتمالها على بعض الأمور التـي قد توجـب التوقف عـن العمل بها:

مثـل قولـه عليه السلام فيهـا: «وكذلـك والله يـا محمّـد من أصبـح من هـذه الأمة لا إمـام لـه مـن الله عزّ وجلّ ظاهر عـادل، أصبح ضـالّاً تائهـاً»، فـإنّ ظاهـره ـ أي: أنّه يعتبـر فـي الإمام أن يكـون ظاهراً ـ ممّـا لا يمكن الالتـزام به؛ لكونـه مخالفاً لما أجمعـت عليـه الطائفة مـن عدم اعتبـار ذلك.

ومثـل قوله عليه السلام: «وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق» وظاهره الحكـم بالكفـر، وهـو أيضـاً ممّـا لا يمكننـا الالتـزام بـه؛ لأنّـه مخالـف للروايات الكثيـرة الدالّـة على عدم كفـره، لاحظ ما رواه فـي الكافي في باب أنّ الإسـلام يحقـن به الدم، وتـؤدّى به الأمانـة، وأنّ الثواب علـى الإيمـان[1]، وكذلك الباب الـذي بعده، بل في بعـض الروايات نفى الإمـام عليه السلام أنّه مات ميتـة كفر، وقال:

---

(١) الكافي ٢ : ٢٤.

«أنّـه مـات ميتـة ضـلال»[1]، مضافاً إلـى مخالفتـه لما هـو المعروف والمشـهور بيـن الإماميّـة من عـدم الحكم بكفـره، بل الحكم بإسـلامه.

ولا يخفـى أنّ اشـتمال الروايـة علـى هذيـن الأمريـن يشـكّل نقطـة ضعـف فيهـا، يضـاف إليه صعوبـة الالتـزام بكون جميـع أعمـال المخالـف مبغوضة له سـبحانه من حيث كونـه مخالفاً، مع أنّها قد تكون حسـنة في نفسـها كأعمال البـرّ والخير.

نعـم، يمكـن الالتـزام بأنّهـا غيـر مقبولـة أو لا يترتّـب عليهـا الثـواب، ولعلّـه لذلـك فسّـرها العلّامـة المجلسـي فـي مـرآة العقـول بقولـه: «بمعنـى أنّهـا غيـر مقبولـة عنـد الله، وصاحبهـا غيـر مرضـي عنـده سـبحانه»[2].

أقـول: ذيـل العبـارة يسـتفاد منـه وجـهٌ آخـر، وهـو أن يكـون البغـض وعدم الرضـا لنفـس المخالـف لا لأعمالـه، فالعمـل فـي نفسـه ليـس فيـه مـا يوجب البغـض وإنّمـا صـار مبغوضاً لكـون من صدر منـه مبغوضـاً، وعلـى التقديرين فالروايـة لا تدلّ علـى بطلان أعمالـه وإنّما تدلّ علـى عدم قبولهـا أو مبغوضيّة نفـس المخالـف، وتكـون مبغوضيّة الأعمـال ـ كما فـي الصحيحـة ـ مبغوضيّة عَرَضيّـة لا توجـب النقص والفسـاد.

الطائفة الخامسـة: مـا دلّ على أنّ المخالف لا يحـجّ لله، وأنّ الذي يحجّ له سـبحانه هـو الموالي، مثل روايـة الكلبي، عن أبـي عبد الله عليه السلام قـال: «ما أكثر السـواد، يعني: الناس، قلت: أجـل، قال: أمَا والله ما يحجّ أحـد لله غيركم»[3].

---

(١) الكافي ١ : ٣٧٦، ح ٢ / المحاسن ١ : ١٥٤، ح ٨٠.

(٢) مرآة العقول ٢ : ٣١٣.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٢١، ب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١٠.

بتقريب أنّ «اللام» في «لله» إذا كانت للغاية وبيان الداعي ـ كما هو الظاهر ـ كانت الرواية دالّة على عدم صحّة النيّة المقرّبة من غير المؤمن، أي: أنّه لا يحجّ لله، فيكون حجّه باطلاً لفقدانه قصد التقرّب المعتبر في الصحّة.

ويمكن أن يقال: إنّ الرواية ليست بصدد الإخبار عن أنّ الموالي يحجّ له سبحانه، فيكون حجّه صحيحاً وأنّ غير الموالي لا يحجّ لله سبحانه فيبطل حجّه، وذلك لوضوح التخلّف في الموردين:

أمّا في الأوّل فواضح.

وأمّا في الثاني فكذلك؛ إذ لا ضرورة لافتراض أنّ كلّ مخالف لا يقصد الله في حجّه، هذا مضافاً إلى أنّ سياق الرواية يشهد بذلك.

وعليه لا بدّ من حمل الرواية على ضرب من التنزيل، والمراد أنّ المخالف وإن حجّ لله سبحانه إلّا أنّ ذلك بحكم العدم، فكأنّه لم يحجّ لله، لكن الجهة الملحوظة في هذا التنزيل هي مقام القبول والثواب بمعنى أنّ القبول والثواب الذي وعد به من يحجّ قربةً إلى الله تعالى يختص بالموالي دون غيره وإن حجّ لله.

وقد يشهد له قوله في ذيلها: «ولا يؤتى أجره مرّتين غيركم»، وقوله عليه السلام: «ولكم يغفر ومنكم يقبل».

وأمّا احتمال أن تكون الجهة الملحوظة في التنزيل الصحّة والإجزاء ـ بمعنى أنّ الشارع اعتبر قصده التقرّب كـ «لا قصدٍ» تعبّداً لكي يحكم ببطلان حجّه ـ فهو بعيد جدّاً.

وعليه يتّحد مفاد هذه الرواية مع مفاد ما دلّ من الروايات[1] على أنّ حجّه

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١١٨، ب ٢٩، ح ٧ وح ٩، ح ١٨.

بمنزلة العدم، فإنّ الظاهر منها أنّ التنزيل بلحاظ مرتبة القبول والثواب، فتدلّ على شرطيّة الإيمان في ذلك لا في الصحّة.

هذه هي عمدة الطوائف المستدلّ بها على البطلان.

وتبقى روايات متفرقة:

مثل رواية الحسين بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن علي أو الحسن بن علي عليهما السلام قال: «إنّ الله افترض خمساً ولم يفترض إلّا حسناً جميلاً: الصلاة والزكاة والحجّ والصيام وولايتنا أهل البيت، فعمل الناس بأربعٍ واستخفّوا بالخامسة، والله لا يستكملوا الأربع حتّى يستكملوها بالخامسة»(١).

حيث ذكر بعض الأعلام أنّها كالصريحة في بطلان العمل وعدم تماميّته مع عدم الولاية.

وفيه: ـ مضافاً إلى ضعف السند ـ أنّ الظاهر من استكمال العمل إيصاله إلى مرحلة الكمال كما يشهد به، ولا شك أنّ كمال هذه الأعمال لا يكون إلّا بالولاية، وهذا لا يعني أنّها ناقصة وفاسدة.

هذا وقد تبيّن ممّا تقدّم عدم تماميّة ما استدلّ به على اشتراط الإيمان في صحّة العمل، ولا إشكال أنّ مقتضى إطلاق أدلّة التكليف عدم الاشتراط، بل ورد في صحيحة بريد العجلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثمّ منّ الله عليه وعرّفه الولاية فإنّه يؤجر عليه إلّا الزكاة؛ لأنّه يضعها في غير مواضعها؛ لأنّها لأهل الولاية، وأمّا الصلاة والحج والصيام فليس عليه قضاء»(٢).

---

(١) مستدرك الوسائل ١ : ٧٤، ب ١، ح ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٢١٦، ب ٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، ح ١.

وصحيحة الفضلاء، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «أنّهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحروريّة والمرجئة والعثمانيّة والقدريّة، ثمّ يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد كلّ صلاة صلّاها أو صوم أو زكاة أو حجّ أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال: ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، ولا بدّ أن يؤدّيها؛ لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية»[1]، والحكم بوجوب أداء الزكاة ثانياً على المخالف إذا استبصر بتعليل أنّه وضعها في غير مواضعها ـ لأنّها لأهل الولاية ـ يفهم منه أنّه لو وضعها في مواضعها لا تجب عليه الإعادة؛ لصحّة العمل.

في تكليف الكفار بالفروع وعدمه

ثمّ يقع الكلام في أنّ الإسلام شرط في التكليف كما هو شرط في الصحّة أو لا، بعد وضوح أنّ الإيمان ليس شرطاً في التكليف؟

المعروف بين علماء الإماميّة المتقدّمين والمتأخّرين الثاني، أي: أنّ الإسلام ليس شرطاً في التكليف والكفار مكلّفون بالفروع كما هم مكلّفون بالأصول، بل ظاهر عبائر جملة منهم الإجماع على ذلك[2]، بل قيل: إنّه من ضروريّات المذهب.

نعم، خالف في ذلك بعض متأخري المتأخرين، كالمحدث الأسترآبادي[3] والكاشاني[4] والبحراني[5].

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٢١٦، ب ٣ من أبواب المستحقّين للزكاة، ح ٢.

(٢) الحدائق الناضرة ٣ : ٣٩ / ٢٤ : ٤٧ / حاشية مجمع الفائدة والبرهان : ٣٥٩.

(٣) الفوائد المدنيّة : ٤٦٩.

(٤) الوافي ٢ : ٨٢.

(٥) الحدائق الناضرة ٣ : ٣٩.

أدلّة تكليف الكفار بالفروع

استدلّ للقول المشهور بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: إطلاق الخطابات الشرعيّة المتضمّنة للتكاليف الشامل لكلّ بالغ عاقل، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾[1]، وقوله: ﴿ وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ ﴾[2]، وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ﴾[3] وغيرها من الآيات والروايات المتضمّنة لتوجّه التكليف إلى العباد أو الناس.

واعترض عليه: بالنقض بالخطابات الواردة بلفظ خاص، مثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[4]، وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[5]، وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[6]، وقوله: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾[7] وغيرها.

وحينئذٍ إمّا أن يقال بالتقييد كما في الحدائق[8] أو يقال: إنّ الأمر يدور بين رفع اليد عن الخطابات العامّة والالتزام باختصاص الحكم المذكور فيها

---

(١) سورة آل عمران : ٩٧.

(٢) سورة المطفّفين : ١.

(٣) سورة البقرة : ٢١.

(٤) سورة البقرة : ١٨٣.

(٥) سورة المائدة : ١.

(٦) سورة آل عمران : ١٣٠.

(٧) سورة النساء : ١٠٣.

(٨) الحدائق الناضرة ٣ : ٤٣.

بالمسلم وبين العكس، أي: رفع اليد عن الخطابات الخاصّة والالتزام بتعميم الحكم فيها لغير المسلم.

والوجه في هذا الدوران هو أنّا نعلم جزماً بعدم التبعيض في الأحكام من هذه الجهة، أي: أنّ وجوب الحج في آية ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾[١] ووجوب الصيام في آية ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[٢] إمّا أن يكونا شاملين للكافر معاً أو غير شاملين له كذلك، وهكذا باقي الأحكام الشرعيّة. وإذا دار الأمر بينهما مع عدم وجود مرجّح سقط هذا الدليل عن الاعتبار، كما هو واضح.

ويلاحظ على ما ذكر من الأمرين: أنّهما مبنيّان على افتراض دلالة الخطابات الخاصّة على الاختصاص والمفهوم، أي: نفي الحكم عن غير المسلمين حتّى يحصل التنافي ويصار إلى التقييد كما في الأوّل، أو يقال بالدوران المذكور مع عدم المرجّح.

ولكن الصحيح عدم دلالتها على المفهوم، فإنّ قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[٣] لا يدلّ إلاّ على كتابة الصيام على المؤمنين وليس فيه دلالة على عدم كتابته على غيرهم، فلا ينافي ما دلّ على كتابته على الجميع ولو بضميمة المقدمة الخارجيّة المشار إليها، فلا وجه للتقييد؛ لأنّه فرع التنافي وهو منتف في المقام؛ لأنّهما مثبتان. كما لا دوران بين الأمرين المذكورين، بل يؤخذ بالخطابات العامّة ويلتزم بتعميم التكاليف المذكورة

---

(١) سورة آل عمران : ٩٧.

(٢) سورة البقرة : ١٨٣.

(٣) سورة البقرة : ١٨٣.

فيها لغير المسلم وتعميم غيرها بالمقدمة الخارجيّة المذكورة، والخطابات الخاصّة لا تنافي ذلك، كما عرفت.

الوجه الثاني: ما ذكره العلّامة في المنتهى[1] من الاستدلال ببعض الآيات الدالّة على وعيد المشركين بالعقاب ومؤاخذتهم به عند مخالفة بعض التكاليف الشرعيّة، وهو ظاهر في أنّهم مكلّفون بها، مثل:

قوله تعالى: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴾[2].

وقوله: ﴿ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ * فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى * وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى * ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى * أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى ﴾[3].

وقوله: ﴿ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾[4].

وقوله: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴾[5].

ودلالة الآيتين الأولى والثالثة واضحة، وأمّا الثانية والرابعة فباعتبار رجوع العذاب والويل إلى الجميع، كما ذكره العلّامة.

وقد يعترض على ذلك:

---

(١) منتهى المطلب ٢ : ١٨٨.

(٢) سورة المدّثر : ٤٢ إلى ٤٤.

(٣) سورة القيامة : ٣٠ إلى ٣٤.

(٤) سورة فصّلت : ٦ و ٧.

(٥) سورة الفرقان : ٦٨.

أمّا الآية الأولى: فبدعوى أنّ الصلاة في قوله: «المصلّين» لا يراد بها الصلاة المعهودة، وذلك:

إمّا لما ورد في بعض الأخبار من أنّ المراد عدم تولّي وصيّ محمّد ﷺ والأوصياء من بعده، كما في رواية الفُضيل المرويّة في الكافي عن أبي الحسن الماضي عليه السلام[1]، ونحوه في تفسير علي بن إبراهيم[2]: «في قوله: ﴿كلّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ﴾، قال: اليمينُ أمير المؤمنين عليه السلام وأصحابه وشيعته، فيقولون أعداء آل محمد: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾فيقولون: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ أي: لم نك من أتباع الأئمّة».

وكذا رواية إدريس بن عبد الله المرويّة في الكافي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن تفسير هذه الآية ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾[3] قال: عنى بها لم نك من أتباع الأئمّة الّذين قال الله تبارك وتعالى فيهم: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾[4]، أما ترى الناس يسمّون الذي يلي السابق في الحَلْبَة مصلّي، فذلك الذي عنى حيث قال: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾[5] لم نك من أتباع السابقين»[6].

وإمّا لما ذكره صاحب الميزان[7] من أنّ المراد التوجّه العباديّ الخاصّ

---

(١) الكافي ١ : ٤٣٢، ح ٩١.

(٢) تفسير القمي ٢ : ٣٩٥.

(٣) سورة المدّثر : ٤٢ و ٤٣.

(٤) سورة الواقعة : ١٠ و ١١.

(٥) سورة المدّثر : ٤٣.

(٦) الكافي ١ : ٤١٩، ح ٣٨.

(٧) تفسير الميزان ٢٠ : ١٠٥.

إلـى الله تعالـى، وأوضحه في مقـام آخر من تفسـيره[١] بأنّ سـورة المدّثر الواردة فيهـا هـذه الآيات مـن السـور المكّيّة كمـا يرشـد إليه مضاميـن الآيـات الواقعة فيهـا، ولـم يشـرع يومئذٍ الصـلاة والـزكاة بالكيفيّـة الموجـودة اليـوم، فالمـراد بالصـلاة في قولـه: ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾[٢] التوجّه إلى الله تعالى بالخضوع العبـوديّ دون الصـلاة المعهـودة في الشـريعة الإسـلاميّة.

أقول:

أمّـا الأمـر الأوّل فعمـدة الروايـات مـا رواه الكلينـي فـي الكافـي؛ لأنّ مـا فـي تفسـير علي بـن إبراهيـم لم يعلـم كونـه روايـة، والموجود فـي الكافـي روايتان:

١ـ رواية الفُضيل[٣]، ويلاحظ عليها:

أوّلاً: أنّها مرسلة.

وثانيـاً: أنّهـا مـن بـاب التأويـل والتفسـير بالباطـن وهـو لا ينافـي الأخـذ بالظاهـر، ويظهـر ذلـك مـن خـلال ملاحظـة تمـام الروايـة.

وثالثـاً: اشـتمالها على ما لا يلتـزم به في مثل قولـه عليه السلام: «يقـول الله: ﴿ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ ﴾[٤] ولايـة القائـم ﴿ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾[٥] بولايـة علـي، قلـت: هـذا تنزيـل؟ قـال: نعـم، أمّا هـذا الحرف تنزيـلٌ وأمّـا غيـره فتأويلٌ».

ومثـل قولـه: «فأنـزل الله ﴿ قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا * قُلْ إِنِّي لَنْ

---

(١) تفسير الميزان ١ : ١٧٠.

(٢) سورة المدّثر : ٤٣.

(٣) الكافي ١ : ٤٣٢، ح ٩١.

(٤) سورة الصف : ٨.

(٥) سورة الصف : ٨.

يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ ﴾[١] إن عصيته ﴿ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا * إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ ﴾[٢] في عليٍّ، قلت: هذا تنزيل؟ قال: نعم».

ومثل قوله عليه السلام: «يقولون فيك: ﴿ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا * وَذَرْنِي ﴾[٣] يا محمد ﴿ وَالْمُكَذِّبِينَ ﴾[٤] بوصيّك ﴿ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا ﴾[٥]، قلت: إنّ هذا تنزيلٌ؟ قال: نعم»، وغير ذلك.

٢ـ رواية إدريس بن عبد الله[٦]، ويلاحظ عليها:

أوّلاً: أنّها ضعيفة سنداً بسهل بن زياد، والحسن القمي المجهول.

وثانياً: أنّ السائل سأل عن تفسير الآية، ولا يراد به ظاهراً بيان معناها؛ لأنّه واضح لا يحتاج إلى سؤال، ويحتمل أن يراد به التأويل والتفسير الباطني.

وأمّا الأمر الثاني ففي مجمع البيان أنّها مكّيّة، ونقل الشيخ في التبيان ذلك عن ابن عباس، ونقل الخلاف في أوّل ما نزل من القرآن، وأنّه: ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴾[٧] كما نقل عن جابر بن عبد الله أو أنّه: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾[٨] كما نقل عن الزهري. نعم، نقل عن الضحّاك أنّها مدنيّة، وفي

---

(١) سورة الجن : ٢١ و ٢٢.

(٢) سورة الجن : ٢٢ و ٢٣.

(٣) سورة المزمل : ١٠ و ١١.

(٤) سورة المزمل : ١١.

(٥) سورة المزمل : ١١.

(٦) الكافي ١ : ٤١٩، ح ٣٨.

(٧) سورة المدّثر : ١.

(٨) سورة العلق : ١.

مجمع البيـان[1] نقل عـن الأوزاعي، عـن يحيى بن أبـي كثير، عن أبي سـلمة، عـن جابـر بـن عبـد الله أنّ أوّل مـا نـزل ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴾[2]، ونقل عن رسـول الله ﷺ حديثاً بهـذا المعنى.

ويؤيّد ذلك سـياق آياتهـا وتضمّنها الأمر بالإنـذار، وكون المـراد بقوله تعالى فيها: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾[3] إلى قوله: ﴿ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴾[4] هو الوليد بـن المغيرة المخزومـي، وقد اسـتفاض النقل بذلك.

وأيضـاً قولـه: ﴿ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ... فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴾[5] الـذي يرتبـط ببدايـة الدعـوة وتحيّـر قريـش فيمـا يقولونه عـن الرسـول ﷺ عندما دعـا إلى الدّيـن الجديد.

ومنه يظهر أنّ الراجح هو كون السورة مكيّة.

نعـم، كونهـا أوّل مـا نـزل مـن القـرآن بعيـد باعتبـار ظهـور بعـض فقراتها في تقـدّم قراءتـه ﷺ القـرآن عليهـم، وأنّهـم انبهـروا بـه وتحيّـروا مـاذا يقولـون عنه حتّـى اتّفقـوا علـى أن يقولـوا: إنّـه سـحرٌ يؤثـر، ولكـن هـذا لا ينفـي كونهـا مـن أوائـل مـا نـزل عليـه، أي: فـي بدايـة البعثة.

ويبقـى أنّ الصـلاة هـل كانـت مشـرّعة فـي زمـان نـزول السـورة أو لا؟ لا جـزم بالثانـي كمـا هو المدّعـى في هذا الوجـه، ولا دليل واضـح عليـه وإن كان محتملاً.

---

(١) مجمع البيان ٥ : ٣٨٤.

(٢) سورة المدّثر : ١.

(٣) سورة المدّثر : ١١.

(٤) سورة المدّثر : ٣٠.

(٥) سورة المدّثر : ١٨ إلى ٢٤.

هذا مع أنّه لو سلّم ما ذكر في هذا الوجه فالظاهر أنّه لا يمنع من الاستدلال بالآية في محل الكلام؛ إذ يثبت بناءً عليه أنّ الكفار معاقبون على ترك ذلك التوجّه العباديّ له سبحانه وتعالى، وأنّهم مكلّفون حال كفرهم بالعبادات بعد تشريعها، كما لا يخفى.

وقد يعترض على الاستدلال بهذه الآية والآية الثالثة بما ورد في تقريرات بحث السيد الخوئي قدس سره[١] من عدم الدلالة لجواز أن يكون المراد من عدم الكون من المصلّين ومطعمي المسكين الإشارة إلى عدم اختيار الإسلام والتكذيب بيوم الدّين كما في ذيل الآية الأولى، وكذا يراد من عدم إيتاء الزكاة تركها بترك الإسلام والكفر بالآخرة كما في ذيل الآية المباركة، فلا تدلّ على تعلّق العقاب بترك هذه الفروع بأنفسها، كما لا يخفى.

أقول: مرجع ما ذكره في الآية الأولى إلى أنّ العقاب ليس على ترك الصلاة وترك إطعام المسكين، بل على التكذيب بيوم الدّين المذكور بعد ذلك: ﴿ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴾[٢]، وهو كما ترى خلاف الظاهر؛ لظهورها في أنّ العقاب على ترك جميع ما ذكر فيها لا على ترك الإسلام والتكذيب بيوم الدّين، فيكون لترك الصلاة دخل في العقاب.

وأمّا في الآية الأخرى فمرجع ما ذكره إلى أنّ العقاب ليس على ترك الزكاة بما هو ترك لها، بل على تركها بترك الإسلام، فهو يعاقَب على ترك الإسلام لا على ترك الزكاة حتّى يستدلّ به في المقام.

ولا يخفى ما فيه من مخالفة للظاهر؛ لأنّ الـ «واو» في قوله: ﴿ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٣ : ١٢٠.

(٢) سورة المدّثر : ٤٦.

﴿هُمْ كَافِرُونَ﴾[1] حاليّة، فيكون المراد أنّهم يعاقبون على ترك الزكاة حال كونهم كافرين بالآخرة أو مع كونهم كذلك للتنبيه على أنّ تركهم للزكاة من جهة استغراقهم في الدنيا وإنكارهم الآخرة، كما هو واضح.

وقد يعترض: بأنّ الآية الأولى تتحدّث عن المجرمين، لاحظ قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ * فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ * مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾[2] ولا ظهور لها في الكافرين، وأمّا قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾[3] فلعلّ المراد به التكذيب العملي لا الاعتقادي.

وفيه: أنّ ذيل الآية قرينة على إرادة الكافرين من المجرمين، وحمله على التكذيب العملي خلاف الظاهر ولا قرينة عليه.

وأمّا الآية الثالثة: فقد يقال: ـ كما في الميزان[4] ـ إنّ المراد بإيتاء الزكاة مطلق إنفاق المال للفقراء والمساكين لوجه الله؛ لأنّ الزكاة بمعنى الصدقة الواجبة في الإسلام لم تكن شرّعت بعدُ عند نزول السورة، وهي من أقدم السور المكيّة، وقد عرفت أنّه على تقدير تماميّة ما ذكره فهو لا يمنع من الاستدلال بالآية في المقام؛ إذ يثبت بها أنّهم مكلّفون بإنفاق المال للفقراء لوجه الله وأنّهم معاقبون على ترك ذلك وإن لم يكن ذلك زكاة اصطلاحيّة، وهذا المقدار يكفي المستدلّ لإثبات أنّهم في حال كفرهم مكلّفون بالعبادة.

وأمّا الآية الثانية: فالظاهر ـ والله العالم ـ أنّ الفاعل في قوله: ﴿فَلَا صَدَّقَ

---

(١) سورة هود : ١٩.

(٢) سورة المدّثر : ٣٨ إلى ٤٢.

(٣) سورة المدّثر : ٤٦.

(٤) تفسير الميزان ١٧ : ٣٦٢.

وَلَا صَلَّى ﴾[١] ضمير يعود إلى من بلغت نفسه التراقي المذكور في قوله تعالى قبل ذلك: ﴿ كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ * وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ * وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ * وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ * إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ ﴾[٢]، وقوله: ﴿ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى * ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى ﴾[٣] تفيد التهديد مع التكرار؛ لأنّ هذه الجملة ـ على ما قيل ـ خبرٌ لمبتدأ محذوف هو ضمير عائد إلى ما ذكر من حال هذا الإنسان من أنّه لم يُصدّق ولم يُصلّ ولكن كذّب وتولّى ثمّ ذهب إلى أهله يتمطّى، والمراد أنّ هذه الحال أولى لك...، وإثبات ما هو فيه من الحال كناية عن إثبات ما هو لازمه من العقاب.

وقيل: إنّ «أولى» أفعل تفضيل بمعنى «الأحرى» وخبر لمبتدأ محذوف يقدّر كما يناسب المقام، والتقدير هنا: النار أولى لك وأنت أحقّ بها.

وقيل غير ذلك، والكلّ يرجع إلى التهديد بالعقاب على عدم التصديق وترك الصلاة.

وأمّا الآية الرابعة: فالاستدلال بها واضح؛ لأنّ «ذلك» في قوله: ﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴾[٤] إشارة إلى ما ذكر قبلها في قوله: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ﴾[٥] أي: الشرك وقتل النفس المحترمة بغير حقّ والزنا، والأثام يفسّره قوله: ﴿ يُضَاعَفْ

---

(١) سورة القيامة : ٣١.

(٢) سورة القيامة : ٢٦ إلى ٣٠.

(٣) سورة القيامة : ٣٤ و ٣٥.

(٤) سورة الفرقان : ٦٨.

(٥) سورة الفرقان : ٦٨.

لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ﴾[١] ويكون مترتّباً على كلّ واحد من الأمور المذكورة ومنها الزنا، فيكون مكلّفاً به، وهو المطلوب.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب العناوين[٢] من أنّه لا ريب في كون الكفار مكلّفين بالإيمان، وليس الإيمان مجرّد العقائد الحقّة، بل هو عبارة عن العقائد والأعمال كما دلّت عليه الأخبار[٣].

وفيه: أنّ الذي اختاره المحقّقون من متقدّمي علمائنا ومتأخريهم[٤] هو أنّ الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط وإن اختلفوا في المقدار المصدّق به.

فعن الطوسي[٥] أنّ أصول الإيمان عند الشيعة ثلاثة: التصديق بوحدانيّة الله تعالى والعدل في أفعاله، والتصديق بنبوة الأنبياء عليهم السلام، والتصديق بإمامة الأئمّة المعصومين من بعد الأنبياء.

واستدلّوا على أنّ الإيمان هو التصديق وأنّ الأعمال ليست جزءً من الإيمان ولا نفسه بآيات قرآنيّة وأدلّة أخرى مذكورة في محلّها.

قال الشهيد الثاني في حقائق الإيمان: «إنّ الإيمان هو التصديق بالله وحده وصفاته وعدله وحكمته، وبالنبوة، وبكلّ ما علم بالضرورة مجيء النبي صلى الله عليه وآله به مع الإقرار بذلك، ـ وعلى هذا أكثر المسلمين بل ادّعى بعضهم

---

(١) سورة الفرقان : ٦٩.

(٢) العناوين الفقهيّة ٢ : ٧١٥.

(٣) الكافي ٢ : ٣٣.

(٤) مسالك الأفهام ٥ : ٣٣٩ / الحدائق الناضرة ٢٢ : ٢٠١.

(٥) مرآة العقول ٧ : ١٣٢.

إجماعهم على ذلك ـ والتصديق بإمامة الأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام وبإمام الزمان عليه السلام، وهذا عند الإماميّة»[1].

وأمّا الروايات المشار إليها فهي محمولة على اعتبار ما ذكر فيها من الأعمال في مرتبة الكمال من الإيمان لا في أصله.

والظاهر أنّه لا شك عندهم في أنّ تارك الواجبات وفاعل المحرّمات مع اعتقاده العقائد الحقّة يسمّى مؤمناً مسلماً، فلا بدّ أن يحمل الإيمان في هذه الروايات على الإيمان الكامل، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[3] وغيرها.

أدلّة عدم تكليف الكفار بالفروع

استدلّ على الرأي الآخر بأمور:

الأمر الأوّل: امتناع امتثال التكاليف من الكافر حال كفره؛ لأنّ الإسلام شرط في صحّة العمل، والمشروط عدمٌ عند عدم شرطه، فالكافر حال كفره غير قادر على الإتيان بالمأمور به ـ أي: العمل الصحيح ـ فلا يعقل تكليفه به.

وفيه: أنّه مبنيٌّ على أنّ الإسلام شرط في الصحّة وقد عرفت الكلام في ذلك، مضافاً إلى أنّه قادر على العمل الصحيح بأن يسلم أوّلاً ثمّ

---

(١) حقائق الإيمان : ٩٥.

(٢) سورة الأنفال : ٢.

(٣) سورة النساء : ٦٥.

يأتـي بالعمـل، إذ يكفـي فـي القـدرة المعتبرة فـي التكليـف القدرة علـى الإتيان بالمكلّـف بـه ولـو بالواسـطة.

وبعبـارة أخـرى: أنّ اشـتراط الصحّة بالإسـلام يعنـي أنّ المأمور به شـرعاً هو الفعل المسـبوق بالإسـلام، ولا محذور فـي تكليف الكافر بذلـك، نظير تكليف المسـلم في حال عـدم كونـه متطهّراً بالصـلاة مع الطهـارة ـ مثلاً ـ فإنّـه مقدور لـه، والمقام من هـذا القبيل.

الأمر الثاني: ما ذكره جماعة من الاستدلال ببعض الأخبار، وعمدتها:

صحيحـة زرارة قـال: «قلـت لأبـي جعفـر عليه السلام: أخبرنـي عـن معرفـة الإمـام منكـم واجبـة علـى جميـع الخلـق؟ فقـال: إنّ الله عزّ وجلّ بعـث محمـداً صلى الله عليه وآله إلـى النـاس أجمعين رسـولاً وحجـة لله على جميع خلقـه في أرضه، فمـن آمن بالله وبمحمـد رسـول الله واتّبعه وصدَّقه فـإنّ معرفة الإمام منّا واجبـة عليه، ومن لم يؤمـن بالله وبرسـوله ولم يتّبعـه ولم يصدّقه ويعـرف حقّهما فكيـف يجب عليه معرفـة الإمام وهو لا يؤمن بالله ورسـوله ويعـرف حقّهما؟! قال: قلـت: فما تقول فيمـن يؤمـن بالله ورسـوله ويصـدّق رسـوله في جميع مـا أنـزل الله، يجب على أولئـك حقّ معرفتكم؟ قال: نعـم، أليس هؤلاء يعرفون فلانـاً وفلاناً، قلت: بلى، قـال: أتـرى أنّ الله هـو الذي أوقـع في قلوبهم معرفـة هؤلاء؟ والله مـا أوقع ذلك فـي قلوبهم إلّا الشـيطان، لا والله ما أَلْهَـمَ المؤمنين حقّنـا إلّا الله عزّ وجلّ»[1] بتقريب أنّ معرفـة الإمـام إذا لـم تجـب قبـل الإيمان بـالله وبرسـوله فبطريق أولـى أن لا تجـب سـائر الفروع التـي هـي متلقّاة مـن الإمام عليه السلام قبـل الإيمـان بهما.

---

(١) الكافي ١ : ٨٠، ح ٣.

وبعبارة أخرى: أنّ مفاد الصحيحة هو أنّ الكافر يؤمر أوّلاً بالإسلام ثمّ بعده بالولاية، فإذا لم يكن مكلّفاً حال كفره بالولاية التي هي أعظم وأهم من الأحكام الفرعيّة فعدم تكليفه بها يثبت من باب أولى.

وأجيب عنه: ـ كما عن النراقي[1] ـ بأنّ الاستدلال مبنيٌّ على حمل الصحيحة على الترتيب في تحقّق الطلب وليس كذلك، بل المراد بيان ترتيب الإتيان بالمطلوب.

وتوضيحه: أنّ مفاد الصحيحة إذا كان تأخّر زمان وجوب معرفة الإمام عليه السلام عن زمان الإيمان بالله وبرسوله أمكن الاستدلال بها في المقام بضميمة الأولويّة، وأمّا إذا كان مفادها تأخّر زمان معرفة الإمام الواجبة عن زمان معرفة الإيمان بالله وبرسوله فلا يصحّ الاستدلال بها؛ لأنّ وجوب معرفة الإمام حينئذٍ ليس مقيَّداً بأن يكون بعد الإيمان بهما، بل هو ثابت قبل ذلك، أي: في عرض الإيمان بهما، وما هو متأخّر عنهما هو نفس معرفة الإمام لا وجوبها.

وعليه فالكافر مكلّف حال كفره بمعرفة الإمام كما هو مكلّف بالإيمان بالله وبرسوله، غايته أنّ ما يجب عليه هو معرفة الإمام بعد الإيمان بهما لا قبل ذلك، فلا يتمّ الاستدلال المذكور؛ لأنّه مبنيٌّ على دلالة الصحيحة على عدم وجوب معرفة الإمام حال الكفر، وعرفت أنّها لا تدلّ على ذلك بناءً على الاحتمال الثاني في تفسيرها.

وقد يقال: بأنّ هذا وحده لا يكفي لردّ الاستدلال بالصحيحة بل لا بدّ

---

(١) عوائد الأيّام : ٢٩٠.

من إثبات الاحتمال الثاني بقرينة؛ لأنّه خلاف ظاهر قوله عليه السلام: «فمن آمن بالله... فإنّ معرفة الإمام منّا واجبة عليه»، فإنّ ظاهره تأخّر وجوب معرفته عن الإيمان بهما لا تأخّر معرفته.

قلنا: لو سلّمنا ظهور الرواية في الاحتمال الأوّل لكن يمكن رفع اليد عنه بقرينة، ويمكن أن يكون قوله عليه السلام: «ومن لم يؤمن... فكيف تجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن بالله... الخ» قرينة على ذلك، فإنّ موضع التعجب والإنكار هو طلب معرفة الإمام حال الكفر، أي: قبل الإيمان بالله وبرسوله؛ لأنّه غير قادر على ذلك إذ كيف يتأتّى له معرفة الإمام وهو لا يؤمن بهما؟ وأمّا طلب معرفة الإمام المقيَّدة بأن تكون بعد الإيمان بهما فهو ليس موضع إنكار وتعجب.

والحاصل: أنّ غير المعقول إنّما هو أن يطلب من الكافر معرفة الإمام مطلقاً، أي: حتّى قبل الإيمان بهما، وأمّا أن يطلب منه حال كفره معرفة الإمام بعد الإيمان بهما فهو أمر معقول وليس موضع إنكار. وعليه يمكن جعل الاستفهام الاستنكاري الوارد في كلام الإمام عليه السلام قرينة على أنّ الإمام عليه السلام بصدد نفي أن تكون المعرفة الواجبة غير مقيَّدة بالإيمان بهما لا نفي أن يكون الوجوب غير مقيَّد بهما، أي: أنّه يريد نفي أن تكون المعرفة الواجبة مطلقة لا نفي أن يكون وجوبها مطلقاً؛ لأنّ الوجوب المطلق الثابت في حال الكفر مع تقييد الواجب بأن يكون بعد الإيمان بهما ليس موضع إنكار واستغراب.

وعليه فلا يفهم من الصحيحة نفي ثبوت الوجوب حال الكفر حتّى

يستدلّ بها في المقام، بل يفهم منها نفي أن تكون المعرفة الواجبة مطلقة، أي: غير مقيَّدة بالإيمان بهما.

لكنّك خبير بأنّ مجرّد كون الإمام عليه السلام بصدد نفي كون المعرفة الواجبة مطلقة ـ أي: غير مقيَّدة بالإيمان بالله وبرسوله لا بصدد نفي كون وجوب هذه المعرفة مطلقاً وغير مقيَّدة بهما ـ لا يثبت كون الوجوب قبل الإيمان بهما كما لا يثبت كونه بعد ذلك، فهو حيادي، لكن حيث إنّ ظاهر الصحيحة الثاني ـ أي: كونه بعد الإيمان بهما على ما تقدّم ـ تعيّن الأخذ بذلك، وهو لا ينافي القرينة المذكورة.

والصحيح في الجواب: إنكار الأولويّة المدّعاة، فإنّ الالتزام بظاهر الصحيحة ـ من كون وجوب معرفة الإمام عليه السلام متأخّراً عن الإيمان بالله سبحانه وبرسوله ـ لا يستلزم لا بالأولويّة ولا بغيرها أن يكون وجوب العمل بالتكاليف الشرعيّة كذلك، بل يمكن الالتزام بوجوب العمل بالتكاليف الشرعيّة كوجوب الصلاة والصيام والحج... قبل الإيمان بهما، لكن الواجب هو الصلاة المسبوقة بالإسلام ـ مثلاً ـ على ما عرفت سابقاً.

والحاصل: أنّ معرفة الإمام عليه السلام لمّا كانت متأخرة بطبعها عن الإيمان بهما ـ كما أشير إليه في الصحيحة ـ صحّ أن يكون وجوب هذه المعرفة متأخراً عنهما أيضاً، بمعنى أنّ من آمن بالله سبحانه وآمن برسوله وصدّقه واتّبعه يجب عليه معرفة الإمام عليه السلام لكي يعرف منه الأحكام الإلهيّة التي جاء بها الرسول، وأمّا قبل الإيمان بهما فلا تجب معرفة الإمام عليه السلام؛ لأنّ معرفته إنّما تجب لأخذ الأحكام والتعاليم الإلهيّة التي بلّغها الرسول، ولا معنى لذلك قبل الإيمان بهما، وهذا بخلاف وجوب الصلاة ـ مثلاً ـ فإنّه لا يتوقّف

على الإسلام والإيمان بهما، بل يمكن أن يثبت الوجوب قبل ذلك، ويكون الواجب هو الصلاة المسبوقة بالإسلام بناءً على اشتراط الصحّة به.

هذا مضافاً إلى أنّ الصحيحة إذا تمّت دلالتها على عدم تكليف الكفار بالفروع تكون معارضة للآيات القرآنيّة الدالّة على تكليفهم بالفروع، مثل قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾[١] وقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾[٢] وغيرهما، ولا بدّ من تقديم الدليل القرآني إذا لم يمكن الجمع بينهما عملاً بالقواعد المقرّرة في باب التعارض.

بل حتّى إذا فرضنا عدم تماميّة دلالة هذه الآيات يمكن الالتزام بمضمون الآيات المطلقة، مثل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[٣] وإن كانت النسبة بينهما وبين الصحيحة العموم المطلق؛ وذلك لأنّ هذه الصحيحة معارضة ببعض الروايات المعتبرة الدالّة على تكليف الكفار بالفروع، مثل رواية محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صدقات أهل الذمّة وما يؤخذ من جزيتهم من ثمن خمورهم ولحم خنازيرهم وميتتهم، قال: عليهم الجزية في أموالهم تؤخذ منهم من ثمن لحم الخنزير أو خمر، فكلّما أخذوا منهم من ذلك فوزر ذلك عليهم وثمنه للمسلمين حلال يأخذونه في جزيتهم»[٤] وغيرها.

---

(١) سورة فصّلت : ٦ و ٧.

(٢) سورة المدّثر : ٤٢.

(٣) سورة آل عمران : ٩٧.

(٤) تهذيب الأحكام ٤ : ١٣٥، ح ٣٧٩.

والتقديم لهذه الرواية؛ لأنّها موافقة لظاهر الكتاب بخلاف الصحيحة.

نعم، في مصباح الفقيه[1] أنّ ظاهر الصحيحة يستلزم التفريق بين وجوب معرفة الله ورسوله وبين وجوب معرفة الإمام عليه السلام، فيكون الأوّل مطلقاً ثابتاً حتّى في حال الكفر في حين أنّ الثاني يكون مقيّداً بالإسلام، مع أنّ التفريق بينهما غير صحيح؛ لأنّ وجوب المعرفة عقلي، وهو يحكم بوجوب معرفة الله سبحانه ووجوب معرفة من هو منصوب من قبله في تبليغ تشريعاته وأحكامه.

ومن الواضح أنّ موضوع هذا الوجوب العقلي هو مطلق المكلّف ـ أي: البالغ العاقل ـ لا خصوص المسلم، فكيف يلتزم بذلك بالنسبة إلى الإيمان بهما ولا يلتزم به بالنسبة إلى الإيمان بالإمام عليه السلام ومعرفته.

أقول: لا إشكال أنّ الحاكم بوجوب المعرفة هو العقل، لكن كون موضوع حكمه هو مطلق البالغ العاقل حتّى بالنسبة إلى معرفة الإمام عليه السلام ليس واضحاً؛ وذلك لأنّ كون الإمامة امتداداً للنبوة وأنّ الإمام إنّما تجب معرفته لكي تؤخذ منه الأحكام الشرعيّة التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وآله يمكن جعله قرينة على أنّ من تجب عليه معرفة الإمام عليه السلام هو من يؤمن بالله وبرسوله دون من لا يؤمن بهما، فإذا سلّمنا ظهور الصحيحة في ذلك فلا محذور في الالتزام به، فيكون موضوع الوجوب العقلي هو المكلّف المسلم.

بل قد يقال بذلك بالنسبة إلى الإيمان بالرسول صلى الله عليه وآله ومعرفته لنفس النكتة السابقة، فيكون موضوع وجوب معرفة الرسول صلى الله عليه وآله عقلاً هو خصوص المؤمن بالله سبحانه لا مطلق البالغ العاقل، فتأمّل.

---

(١) مصباح الفقيه ٣ : ٢٧٣.

الأمر الثالث: الأخبار الدالّة على طلب العلم المختصة بالمسلم، مثل قوله صلى الله عليه وآله: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»[1]، ومن الواضح أنّ المكلّف بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة هو الذي يجب عليه طلب العلم بها لكي يمتثلها، وأمّا غير المكلّف بها فلا معنى لوجوب ذلك عليه، فما دلّ على اختصاص وجوب طلب العلم بالمسلم يدلّ على اختصاص التكاليف به.

وفيه: أنّ الحديث لا يدلّ على الاختصاص لعدم المفهوم له، فوجوب طلب العلم على المسلم لا يدلّ على عدمه على غيره، ولعلّ الوجه في ذكر المسلم في الحديث كونه من يتوقّع منه إطاعة الأمر، أو لكونه المقصود الأصلي بالتكاليف.

الأمر الرابع: اختصاص الخطاب القرآني بالّذين آمنوا، مثل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[2] و﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾[3] وغيرها، وما ورد من الآيات مطلقاً يحمل على المؤمنين حملاً للمطلق على المقيَّد.

وفيه: أنّ نكتة حمل المطلق على المقيَّد إنّما تكون في التكليفين اللّذين بينهما عقد سلبي وإيجابي، وليس كذلك في المقام.

الأمر الخامس: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾[4].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٧، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

(٢) سورة المائدة : ١.

(٣) سورة البقرة : ١٨٣.

(٤) سورة النور : ٣.

وتقريب الاستدلال ـ كما يفهم من مجموع كلماته[١] ـ أنّ النكاح في الآية لا يراد به العقد والزواج، بل يراد به الوطء الخارجي، ويترتّب على ذلك أنّ الآية ليست في مقام الإنشاء والتشريع، وإنّما هي في مقام الإخبار عمّا هو متعارف خارجاً بمقتضى قانون السنخيّة من أنّ الزاني لا يجد من يزني بها إلّا زانيةً مثله أو مشركة، وإلّا فالمسلمة العفيفة لا تطاوعه على ذلك، وكذا الحال في الزانية.

ثمّ قال تعالى: ﴿ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾[٢] فخصَّ سبحانه حرمة الزنا بالمؤمن دون الكافر.

ثمّ استدلّ على أنّ الآية المباركة ليست في مقام التشريع ولا يراد بالنكاح فيها العقد بأمور:

الأمر الأوّل: أنّ الآية تضمّنت استثناء نكاح الزاني من المشركة ونكاح الزانية من المشرك، والحال أنّ الزواج في هذين الموردين باطل بإجماع المسلمين.

الأمر الثاني: أنّ مقتضى حمل الآية على التشريع هو اعتبار أن لا يكون الزوج زانياً في صحّة الزواج، ولا قائل به على الإطلاق، فإنّ ما وقع فيه النزاع إنّما هو اعتبار عدم كون الزوجة زانية، وأمّا اعتبار عدم كون الزوج زانياً فلا قائل به.

الأمر الثالث: أنّ مقتضى الآية الكريمة بناءً على كونها في مقام التشريع جواز تزوّج الرجل الزاني من المرأة الزانية، والحال أنّه بناءً على عدم جواز

---

(١) راجع: موسوعة الإمام الخوئي ٣٢ : ٢١٨ / ٢٣ : ١٣٠.

(٢) سورة النور : ٣.

ذلك لا يفرق الحال بين كون الرجل زانياً وعدمه، فيكشف ذلك عن عدم كون الآية المباركة في مقام التشريع.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ بعض الروايات المعتبرة وغيرها ظاهرة في كون المراد بالنكاح في الآية العقد، مثل:

١ـ معتبرة محمد بن إسماعيل، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «لا ينبغي لك أن تتزوّج إلّا مؤمنة أو مسلمة، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾[١]»[٢].

٢ـ موثقة حكم بن حكيم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾[٣] قال: إنّما ذلك في الجهر، ثمّ قال: لو أنّ إنساناً زنا ثمّ تاب، تزوّج حيث شاء»[٤].

٣ـ صحيحة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾[٥]، قال: هنّ نساء مشهورات بالزنا ورجال مشهورون بالزنا قد شهروا بالزنا وعُرفوا به، والناس اليوم بذلك المنزل، فمن أقيم عليه حدّ الزنا أو شُهر بالزنا لم ينبغ لأحد أن يناكحه حتّى يعرف منه توبة»[٦].

---

(١) سورة النور : ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢١ : ٢٧، ب ٨ من أبواب المتعة، ح ١.

(٣) سورة النور : ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٣٩، ب ١٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ٤.

(٥) سورة النور : ٣.

(٦) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٣٩، ب ١٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ٢.

٤ـ ما رواه الشيخ بإسناده، عن أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام وذكر نحوه[١].

٥ـ رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام نحوه، إلّا أنّه قال: «من شهر شيئاً من ذلك أو أقيم عليه حدٌّ فلا تزوّجوه حتّى تعرف توبته»[٢] وغيرها.

ويؤيّده ما ذكره جماعة من أنّ النكاح إذا ورد في القرآن الكريم فالمراد به العقد، حتّى في قوله تعالى في آية التحليل: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[٣] فإنّ الدخول وإن كان معتبراً في التحليل لكن لا يفهم من الآية، بل من الأدلّة الخاصة.

وثانياً: إذا صحّ حمل الآية على الإخبار إذا أريد بالنكاح الوطء الخارجي فيصحّ أيضاً حمله عليه إذا أريد به العقد والزواج، فيراد الإخبار عن أنّ الزاني لا يجد من يتزوّج بها إلّا الزانية أو المشركة، كما أنّ الزانية لا تجد من يتزوّج بها إلّا الزاني أو المشرك؛ لأنّ المسلمة العفيفة لا ترضى عادةً بالزواج من الزاني كما أنّ المسلم العفيف لا يرضى بالزواج من الزانية أو المشركة عادةً، خصوصاً إذا أريد بالزاني والزانية المشهوران بذلك، كما دلّت عليه الأخبار السابقة.

ومن الواضح أنّ التخلّف أحياناً لا ينافي الإخبار بعنوان «أنّ الطيور على أشكالها تقع». وعليه فلا تدلّ الآية على جواز الزواج بالمشرك أو المشركة، كما قيل؛ لأنّها ليست في مقام الإنشاء والتشريع.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٣٩، ب ١٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٣٩، ب ١٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ٣.

(٣) سورة البقرة : ٢٣٠.

وثالثاً: لـو تنزلنـا عمّـا تقـدّم فقد يلتـزم بالنسـخ، بمعنـى أنّ الآيـة وإن دلّت على جـواز ذلـك لكن ذلـك كان فـي بداية الدعـوة ثمّ نسـخ بعده بمثـل قوله تعالـى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾(١)، فـإنّ الآيـة مدنيّـة نزلـت بعـد الهجـرة، والمعـروف أنّ التحريم اسـتفيد منهـا، وأمّا قبـل ذلك فالشـارع لم يلزم المسـلمين بالانفصـال عـن زوجاتهـم المشـركات أو أزواجهم المشـركين.

أو قولـه تعالـى: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾(٢).

وتبيّـن ممّـا تقـدّم: أنّ الأقـرب في تفسـير الآيـة ما ذكرتـه الروايـات المتقدّمة مـن أنّ المـراد بالنـكاح العقد والـزواج، ولكن الظاهـر أنّ هذا لا يـلازم كونها في مقام التشـريع والإنشـاء؛ لما عرفت مـن إمكان حمل صدرها علـى الإخبار عن قضيّـة خارجيّة، كما هو الحال بنـاءً على حمل النكاح علـى الوطء الخارجي، ويكـون مفادها حينئذٍ أنّ الزانـي لا يتزوّج عادةً إلّا زانيةً مثله أو مشـركة، كما أنّ الزانيـة لا يتزوّجها إلّا زان مثلها أو مشـرك.

---

(١) سورة الممتحنة : ١٠.

(٢) سورة البقرة : ٢٢١.

وبذلك يمكن التخلّص من بعض ما يرد على تقدير حملها على التشريع والإنشاء، مثل تحريم زواج الزاني المسلم بالمسلمة العفيفة، وتحريم التزويج بالزانية المسلمة، وجواز زواج الزاني المسلم بالمشركة، وجواز زواج الزانية المسلمة بالمشرك، والظاهر أنّه لا يمكن الالتزام بذلك حتّى بعد تقييد الزاني والزانية بالمشهورين بالزنا، ومن الواضح عدم ورود جميع ما ذكر على تقدير حمل الآية على الإخبار؛ إذ لا يستفاد منها أيّ حكم شرعي.

ومنه يظهر: عدم صحّة الاستدلال بالآية على عدم تكليف الكفار بالفروع؛ لأنّه بناءً على إرادة العقد والزواج من النكاح يكون مفاد قوله تعالى: ﴿ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾[1] اختصاص حرمة الزواج بالزانية والمشركة ـ مثلاً ـ بالمسلمين وبالمؤمنين، وهذا لا ينفع لإثبات المطلوب؛ لأنّ هذا حكم وضعي، والكلام ليس في الأحكام الوضعيّة، بل في الأحكام التكليفيّة، كما يظهر من طرح المسألة ومن الاستدلال على القول الآخر بأنّ تكليف الكافر بالفروع تكليف بما لا يطاق وأنّه غير قادر على الامتثال، وغيره.

وعليه فاختصاص هذا الحكم الوضعي وعدم ثبوته في حقّ الكافرين لا يستلزم اختصاص الأحكام التكليفيّة بذلك، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المراد الوطء الخارجي، فإنّ ذيل الآية يدلّ حينئذٍ على اختصاص تحريم الوطء الخارجي ـ أي: الزنا ـ بالمسلمين، فيثبت عدم تكليف الكفار بتحريم الزنا وهو حكم تكليفي.

ونحن نمنع ظهور الآية في ذلك، بل نستظهر ـ ولو بمعونة الروايات ـ إرادة العقد والزواج، وعلى التقديرين لا يصحّ الاستدلال بالآية في المقام.

---

(١) سورة النور : ٣.

الأمر السادس: ما ذكره أيضاً[١] من قيام سيرة المسلمين على عدم مؤاخذة الكفار بشيء من الأحكام، فلا يؤمرون بالواجبات ولا ينهون عن المحرّمات مع أنّهم لو كانوا مكلّفين بالفروع لوجب ذلك ولو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفيه: منع الملازمة بين كون الشخص مكلّفاً بالفروع وبين وجوب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر؛ لأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له شرائط غير متوفّرة بالنسبة إلى الكفار مثل احتمال التأثير وغيره.

وعليه فعدم أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر لا يستلزم عدم كونهم مكلّفين بالفروع، مع أنّ هذا قد يجري في المخالفين بالنسبة إلى بعض الفروع الخلافيّة، مثل وجوب الخمس وحرمة شرب النبيذ وصلاة التراويح وغيرها، فهل يستكشف من أمرهم بالأوّل وعدم نهيهم عن الباقي عدم كونهم مكلّفين بذلك؟!

إلى هنا تمّ الكلام عن أصل المسألة وتبيّن أنّ الصحيح ـ وفاقاً للمشهور المدّعى عليه الإجماع والمرسل إرسال المسلّمات في كلماتهم ـ أنّ الكفار مكلّفون بالفروع كالمسلمين.

يبقى الكلام في بعض الأمور المرتبطة بالمسألة:

الأمر الأوّل: ثمرة هذا النزاع تظهر في موارد:

منها: التسبيب إلى صدور الحرام منهم، فإنّه يكون حراماً على القول المشهور ولا يكون حراماً على القول الآخر.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٣ : ١٣١.

ومنها: إجبار الحاكم الكافرَ على فعل بعض الواجبات حسب ما يراه من المصلحة، مثل دفع الخمس والزكاة، فإنّه يجوز ذلك على القول المشهور ولا يجوز على القول الآخر.

ومنها: التوكيل عنه في إجراء معاملة محرّمة، فإنّه حرام على القول المشهور وجائز على الرأي الآخر.

الأمر الثاني: يظهر من كلمات جملة من المحقّقين[1] أنّ ما يلتزم به المشهور يراد به أنّ الكافر حال كفره مكلّف بالصلاة والصيام وهكذا، لكن ما يكلّف به ليس هو الصلاة المطلقة، أي: حتّى في حال الكفر، بل الصلاة المقيَّدة بالإسلام كما يكلّف المسلم بالصلاة المقيَّدة بالطهارة ـ مثلاً ـ ، فكما يكون تكليف المسلم بالصلاة ثابتاً قبل تلبّسه بالطهارة وهو قادر عليه كذلك تكليف الكافر بالصلاة، فإنّه ثابت قبل تلبّسه بالإسلام وهو قادر عليه؛ لأنّ ما يطلب منهما ليس هو الفعل على إطلاقه بل المقيَّد بالطهارة أو الإسلام.

وعلى هذا الأساس قد يدّعى كون النزاع في المسألة لفظيّاً وليس حقيقيّاً؛ وذلك بأن نُرجع القول المشهور إلى ما ذكرناه ونُرجع القول الآخر إلى إنكار أن يكون الكافر مكلّفاً حال كفره بالصلاة المطلقة، أي: ولو قبل الإسلام، ولعلّ المشهور يوافق على هذا الإنكار، كما أنّ أصحاب القول الآخر يوافقون على ما ذهب إليه المشهور، فيكون النزاع لفظيّاً لتعدّد مصبّ النفي والإثبات.

---

(١) عوائد الأيّام : ٢٨٩ / مصباح الفقيه ٣ : ٢٧٤.

ولعلّه يشهد له بعض أدلّة الطرفين، مثل استدلال أصحاب القول الآخر باستحالة تكليف الكافر؛ لأنّه تكليف بما لا يطاق، فإنّه ليس ناظراً إلى ما أرجعنا إليه القول المشهور؛ لوضوح عدم استحالته، بخلاف ما أرجعنا إليه القول الآخر، فإنّه يقبل توهّم الاستحالة.

ومثل الدليل الثالث للمشهور، فإنّ مفاده أنّ ما يكلّف به الكافر ليس هو الاعتقاد فقط، بل هو مع العمل، فالعمل مطلوب من الكافر لكن مقيَّداً بالاعتقاد والإسلام، فهو ليس ناظراً إلى ما أرجعنا إليه القول الآخر، بل إلى ما أرجعنا إليه القول المشهور.

وعلى كلّ حال، فالصحيح أن يقال: إنّه بناءً على اعتبار الإسلام في صحّة الأعمال ـ كما التزمنا به ولو من باب الاحتياط ـ يتعيّن أن يكون تكليف الكفار بالنحو الثاني المتقدّم؛ لاستحالة أن يكون بالنحو الأوّل؛ لأنّهم غير قادرين على الإتيان بالصلاة الصحيحة حال كفرهم؛ لأنّ المفروض أنّ الإسلام شرط الصحّة.

نعم، هم قادرون حال كفرهم على الصلاة الصحيحة بعد الإسلام، وهو النحو الثاني المتقدّم.

وقد تقدّم أنّ الكافر ببعض أقسامه يتأتّى منه قصد القربة، فلو أريد الاستناد إلى ذلك لإثبات عدم قدرته على الصلاة الصحيحة حال كفره فهو ممنوعٌ على الإطلاق؛ لأنّ بعض أقسام الكافر يتأتّى منهم قصد التقرّب كما عرفت سابقاً، وإن أريد إثبات ذلك استناداً إلى شرطيّة الإسلام في الصحّة فهو صحيح؛ لعدم قدرة الكافر على الإتيان بالصلاة الصحيحة حال كفره، فيكون تكليفه بذلك محالاً، وهذا لا يفرق فيه بين أقسام الكافر، كما هو واضح.

والظاهر أنّ الأدلّة المستدلّ بها على تكليف الكفار لا تنافي ما ذكرناه؛ لأنّ عمدة ما يستدلّ به هو إطلاق الخطابات المتضمّنة للتكاليف الشرعيّة والآيات القرآنيّة المتقدّمة، وهي مسوقة لبيان عموم التكاليف للجميع أو لبيان الوعيد بالعقاب على مخالفة بعض التكاليف، وليست في مقام البيان من ناحية المكلّف به وأنّه مطلق أو مقيَّد، فلا يصحّ التمسك بإطلاقها لإثبات ظهورها في أنّ المكلّف به هو الصلاة المطلقة لا المقيَّدة بالإسلام.

ثمّ إنّه هل يختص ما ذكرناه بالعبادات أو يشمل مطلق الواجبات حتّى التوصّليّات أو يشمل حتّى المحرّمات؟

وللجواب على ذلك نقول: إنّ الأدلّة على تكليف الكفار لا تختص ظاهراً بالعبادات ولا بالواجبات بل تشمل المحرّمات، كما يشهد له الآية الرابعة المتقدّمة حيث ذكر فيها قتل النفس والزنا وهما من المحرّمات، وكذا يشهد له إطلاق خطاب المحرّمات مثل: ﴿ وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا ﴾[1] ومثل: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[2] وغيره كثير.

وهذا لا ينبغي أن يقع فيه الكلام، وإنّما الكلام في أنّ تكليفهم بالمحرّمات والواجبات التوصّليّة هل هو بالنحو الثاني كما في العبادات أو بالنحو الأوّل؟

أقول: عرفت أنّ الدليل الذي اعتمدنا عليه لإثبات التكليف بالنحو الثاني في العبادات هو شرطيّة الإسلام في الصحّة، وأنّ هذا يوجب استحالة التكليف بالنحو الأوّل، ومن الواضح أنّ هذا الدليل يختص بالأفعال مثل

---

(١) سورة الحجرات : ١٢.

(٢) سورة المائدة : ٩٠.

الصلاة والحج والإنفاق، فإنّها إذا كانت واجبة يقال: إنّ صحّتها مشروطة بالإسلام، فلا تصحّ من الكافر وإن وجبت عليه، وهذا لا يشمل التروك التي يكلّف بها المسلم والكافر بل لا يشمل الواجبات التوصّليّة أيضاً.

والوجه في ذلك: هو أنّنا لم يثبت عندنا الاشتراط؛ لأنّ الأدلّة المستدلّ بها عليه غير تامّة كما عرفت، لكن هذا لا يعني الالتزام بعدم الاشتراط؛ لأنّ ذلك مخالف لما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، فثبوت الاشتراط أشبه بالاحتياط الوجوبي متابعةً للمشهور.

وعليه فلا بدّ من ملاحظة كلمات المشهور لنرى حدود هذا الاشتراط، والظاهر أنّ المشهور يدّعي الاشتراط في خصوص العبادات دون غيرها، مثل الطهارات الثلاث، والصلاة، وصلاة الجمعة، والزكاة، والحج، والعمرة، ونحوها ممّا يعتبر فيه النيّة، ولم نَرَ أحداً ادّعى الاشتراط في غير ذلك.

نعم، ذكر الشيخ رحمه الله في الخلاف[1] والمبسوط[2] أنّ الظهار لا يصحّ من الكافر، وقد يفهم منه اشتراط الإسلام في صحّة الظهار مع أنّه ليس من العبادات، لكن الشيخ حكم بصحّة الإيلاء من الكافر[3] مع أنّهما من باب واحد، واعترض عليه المحقّق في الشرائع[4] والحلّي في السرائر[5] وغيرهما.

وعلى كلّ حال، فالظاهر أنّ ما ادّعاه المشهور هو اشتراط الإسلام في

---

(١) الخلاف ٤ : ٥٢٥، المسألة ٢.

(٢) المبسوط ٥ : ١٤٥.

(٣) الخلاف ٤ : ٥٢١، المسألة ٢٠.

(٤) شرائع الإسلام ٣ : ٤٧.

(٥) السرائر ٢ : ٧٠٨.

فلا يصحّ من غير المؤمن ولو في جزءٍ من النهار، فلو أسلم الكافر في أثناء النهار ولو قبل الزوال لم يصحّ صومه، وكذا لو ارتدّ ثمّ عاد إلى الإسلام بالتوبة وإن كان الصوم معيَّناً وجدَّد النيّة قبل الزوال على الأقوى(١).

صحّة العبادات دون غيرها، وعليه فلا محذور في أن يكون تكليفهم بها بالنحو الأوّل، فلا يكون المكلّف به مقيَّداً بالإسلام؛ لأنّ الكافر يمكنه امتثال هذا التكليف على وجه صحيح في حال كفره.

نعم، يلزم من ذلك التفريق في أدلّة تكليف الكفار بين العبادات وغيرها ممّا يكلّف به الكافر في كيفيّة التكليف، فيكون بالنحو الثاني في العبادات وبالنحو الأوّل في غيرها، ولكن لا محذور في الالتزام بذلك؛ لأنّ الأدلّة ليست مسوقة لبيان كيفيّة التكليف، على ما تقدّم.

(١) كما ذهب إليه العلّامة في المختلف[١] والشهيد في الدروس[٢] وإن ذكره الأوّل في المرتد ولا فرق، وعبارتهما كعبارة المتن مطلقة تشمل ما إذا أسلم قبل الزوال، وذهب الشيخ إلى الصحّة ووجوب تجديد النيّة إذا أسلم قبل الزوال[٣]، وذكر ذلك في المرتد من دون القيد[٤].

واستدلّ للبطلان بإطلاق ما دلّ على اعتبار الإسلام في صحّة الصوم،

---

(١) مختلف الشيعة ٣ : ٤٥٨.

(٢) الدروس ١ : ٢٦٩.

(٣) المبسوط ١ : ٢٨٦.

(٤) المبسوط ١ : ٢٦٦.

فـإنّ مقتضاه اعتباره فـي تمام النهار، فـإذا لم يتحقّق في جـزءٍ منه بطل صومه فيـه فيبطل فـي الباقي؛ لأنّ الصـوم لا يتبعّض.

واسـتدلّ لـه أيضـاً[1] بصحيحـة العيـص بـن القاسـم قال: «سـألت أبـا عبد الله عليه السلام عـن قوم أسـلموا في شـهر رمضـان وقد مضى منـه أيّام، هـل عليهم أن يصومـوا مـا مضى منـه أو يومهـم الذي أسـلموا فيه؟ فقـال: ليـس عليهم قضاء ولا يومهـم الذي أسـلموا فيه إلّا أن يكونوا أسـلموا قبل طلـوع الفجر»[2] بدعوى أنّ نفـي القضاء كاشـف عـن عدم صحّـة الصوم منـه وإلّا وجب عليـه قضاؤه، ومقتضـى إطلاقـه عـدم وجوب قضـاء يومهم الـذي أسـلموا فيه حتّـى إذا كان إسـلامهم قبل تنـاول المفطر وكان قبـل الزوال.

أقـول: أمّـا الاسـتدلال بالصحيحـة فهـو مبنـيٌّ علـى أنّ المفـروض فيها عدم الإتيـان بالصـوم، وأنّ الحكـم بعـدم وجـوب القضاء لا وجـه له إلّا عـدم صحّة الصـوم منـه، وإلّا لـو كان الكافـر ممّـن يصـحّ منـه الصـوم ـ والمفـروض أنّـه مكلّـف بـه ـ لكان حاله حال المسـلم فـي وجوب القضـاء إذا تركه، فـإذا دلّت الصحيحـة علـى عـدم وجـوب القضاء فـلا بـدّ أن يكـون ذلك من جهـة عدم صحّـة الصـوم منـه وإن كان واجبـاً عليه.

وفيـه: أنّ الصحيحـة إذا كانـت ناظرة إلى فرض عـدم الإتيان بالصـوم ـ كما هـو الظاهـر ـ فالسـؤال فيها يكون عـن حكم الصـوم الواجب عليهم فـي الأيّام الماضيـة واليـوم الـذي أسـلموا فيـه إذا لـم يأتوا بـه، وظاهـر ذلك السـؤال عن

---

(١) الدروس ١ : ٢٦٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٧، ب ٢٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

حكمه من حيث وجوب القضاء وعدمه، فلا نظر للصحيحة إلى مسألة الصحّة والبطلان؛ لأنّه يناسب فرض الإتيان بالصوم لا فرض عدمه.

وعليه فالحكم بعدم القضاء يمكن تفسيره بمفاد حديث الجُبّ، وأنّ الإسلام سببٌ لنفي القضاء بالنسبة إلى الأعمال السابقة حتّى إذا أسلم في الأثناء، بخلاف المسلم فإنّه يجب عليه القضاء ولا يجري فيه حديث الجُبّ، ولذا استثنت الصحيحة ما إذا أسلموا قبل الفجر، فلاحظ.

وأمّا الدليل الأوّل فهو تام إلّا في الموارد التي دلّ الدليل فيها على جواز تجديد النيّة في أثناء النهار عمداً، مثل قضاء شهر رمضان الذي يمتدُّ وقت نيّته إلى الزوال، والصوم المندوب الذي يمتدُّ إلى الغروب.

نعم، ثبت جواز تجديد النيّة في صوم شهر رمضان قبل الزوال في المسافر العائد إلى بلده قبل الزوال إذا لم يتناول المفطر، لكن ذلك للنصّ الخاص على ما سيأتي[1]، ولا يصحّ القياس عليه.

وأمّا التعدّي إلى المريض إذا برئ قبل الزوال مع عدم النص فسيأتي الكلام فيه في الشرط الرابع من شرائط الصحّة، وعلى تقدير ثبوته بالإجماع فهو ليس من باب التعدّي ممّا دلّ عليه في المسافر، بل لدليل آخر خاص به كشف عنه الإجماع، فلا يجوز التعدّي إلى محل الكلام خصوصاً مع الفارق بين المريض وبين الكافر، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ آخر وقت النيّة في صوم شهر رمضان ونحوه عند طلوع الفجر، فلا يجوز تجديد النيّة اختياراً في النهار، على ما تقدّم. فإذا ثبت بدليل في مورد خاص خلاف ذلك وجب الاقتصار عليه، ولا يصحّ التعدّي

---

(١) الشرط السادس من شرائط صحّة الصوم.

إلـى غيـره خصوصاً إلـى محل الـكلام. وعليه فلا بـدّ من التفصيـل بين الصوم الـذي يعتبـر فيه مقارنـة النيّة لطلـوع الفجر فيحكـم بالبطلان وبين مـا لا يعتبر فيـه ذلك فيحكـم بالصحّـة إذا جـدّد النيّة فـي الوقت المسـموح به.

وأمّـا القـول بالصحّـة فقـد اسـتدلّ لـه الشـيخ فـي المبسـوط[1] فـي فـرض الارتـداد بعـدم الدليل علـى بطلان الصـوم به فيمـا إذا عقـد الصوم مسـلماً ثمّ ارتـدّ ثـمّ عـاد إلى الإسـلام.

واسـتدلّ له في المعتبر[2] ـ بعـد أن قوّاه ـ بإطلاق الأمـر بالصوم وبقاء وقت النيّـة علـى وجه يسـري حكمهـا إلـى الـزوال كالمريـض والمسـافر، وأنّ الصوم ممكـنٌ فـي حقّه ووقـت النيّة باقٍ، وفـي المدارك[3] اسـتجوده لـولا ورود الرواية بعـدم الوجوب.

وفيـه: مـا تقـدّم مـن عـدم بقـاء وقـت النيّـة في مثـل صـوم شـهر رمضان، وعرفـت عـدم صحّـة قيـاس مـا نحـن فيـه علـى المسـافر.

والحاصـل: أنّ مقتضـى القاعـدة الحكم بالبطـلان؛ لما عرفت مـن أنّ دليل اعتبـار الإسـلام فـي الصحّـة ظاهـرٌ فـي اعتبـاره فـي تمـام وقـت أداء الصـوم، كمـا عرفـت أنّ صـوم شـهر رمضـان ونحـوه لا يجوز تجديـد النيّـة فيـه اختياراً، ومقتضـى ذلـك البطـلان فـي المقـام، ولا يصـحّ الخـروج عـن ذلـك إلّا بدليـل.

نعـم، هنـاك كلام يأتـي التعرّض لـه[4] في وجـوب الإمسـاك عليه تأدّبـاً بعد إسلامه.

---

(١) المبسوط ١ : ٢٦٦.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧١١.

(٣) مدارك الأحكام ٦ : ٣٠٤.

(٤) سيأتي في فصل أحكام القضاء.